

جامعة اليرموك

اربد- المملكة الأردنية الهاشمية

كلية الشريعة والدراسات الإسلامية

قسم الدراسات الإسلامية

الفكر التربوي عند تقي الدين النبهاني

The Educational Thought
Of
Tagi AL- Deen AL-Nabhani

إعداد

أحمد صالح أحمد بني سلامه

إشراف

الأستاذ الدكتور محمد أمين بني عامر- مشرفا رئيساً

الأستاذ الدكتور محمد عقلة الإبراهيم - مشرفاً مشاركاً

حقل التخصص- التربية الإسلامية

١٤٣١ هـ

٢٠١٠ م

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه نستعين

قال تعالى: (قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ) (هود:٨٨)

بسم الله الرحمن الرحيم

الفكر التربوي عند تقي الدين النبهاني

The Educational Thought
Of
Tagi AL- Deen AL-Nabhani

إعداد

أحمد صالح أحمد بني سلامه

ماجستير مناهج وأساليب تدريس, الجامعة الهاشمية, ٢٠٠٢م

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراة في تخصص الفلسفة في التربية الإسلامية في جامعة اليرموك, اربد- الأردن

وافق عليها

الأستاذ الدكتور محمد أمين بني عامر .... مشرفاً ورئيساً.

أستاذ الثقافة الإسلامية, جامعة اليرموك

الأستاذ الدكتور محمد عقلة الإبراهيم .... مشرفاً مشاركاً.

أستاذ الفقه المقارن, جامعة اليرموك

الأستاذ الدكتور عدنان احمد الصمادي .... عضواً.

أستاذ الفقه والسياسة الشرعية, جامعة جرش

الأستاذ الدكتور شفيق علاونه .... عضواً.

أستاذ علم النفس التربوي, جامعة اليرموك

الدكتور عطا محمد زهرة .... عضواً.

أستاذ العلاقات الدولية, جامعة اليرموك

الدكتور صالح ذياب هندي .... عضواً.

أستاذ مشارك مناهج وطرق تدريس تربية إسلامية, جامعة اليرموك

نوقشت بتاريخ ٢ شعبان ١٤٣١ هـ

١٤ تموز ٢٠١٠ م

الإهداء

إلى من تمنى أن يراني دكتوراً احمل العلم إلى الناس ....

والدي رحمه الله تعالى.

إلى من تمنت أن تراني ناجحاً في " المترك " ....

والدتي رحمها الله تعالى.

إلى من تعبت وسهرت معي الليالي الطوال ....

زوجتي الغالية.

إلى من يتشوقون إلى تخرجي ....

أبنائي ، همّام، عبد الرحمن، بروج، عائشة.

إلى من يشاركونني أفراحي من قلوبهم ....

إخواني وأخواتي.

إلى كل من يحب أن يفرح بفرحي ....

أقربائي وأصدقائي.

إلى كل من كان له فضل عليّ ....

أساتذتي.

إلى كل الباحثين عن الحقيقة والمتمسكين بها ....

طلبة العلم.

إلى كل هؤلاء أهدي رسالتي هذه

شكر وتقدير

الحمد لله الذي بفضله تتم الصالحات، اشكره على نعمه التي لا تعد ولا تحصى، فله الحمد في الأولى والآخرة، وله الحمد إذا رضي، وله الحمد بعد الرضا.

فأتقدم بجزيل الشكر والعرفان والتقدير والاحترام لأساتذتي، الذين لهم الفضل بعد الله عز وجل بالإشراف على رسالتي هذه، وعلى ما قدموه من النصح والتوجيه والحرص على تمام هذه الرسالة بهذا الشكل الذي صارت إليه، واخص بالشكر، الأستاذ الدكتور محمد أمين بني عامر، المشرف على هذه الرسالة، والأستاذ الدكتور محمد عقلة الابراهيم، على مشاركته في الإشراف وتوجيهاته الدقيقة، والدكتور صالح ذياب الهندي، الذي غمرني بكرم لطفه وسعة صدره وعلمه، والأستاذ الدكتور عدنان الصمادي، والأستاذ الدكتور شفيق علاونه، والأستاذ الدكتور عطا زهرة، بتفضلهم بقبول المشاركة في مناقشة هذه الرسالة، والأستاذ الدكتور ماجد عرسان الكيلاني، ونصائحه المتواصلة لي.

كما أتقدم بالشكر الجزيل لجميع العاملين في كلية الشريعة، وبخاصة قسم الدراسات الإسلامية، الدكتور احمد ضياء الدين، والدكتور عماد الشريفين، والأخ العزيز محمد الرباعي.

وأتقدم بالشكر كذلك إلى كل من كان له فضل في تقديم المشورة والنصيحة والمعلومة الموثقة، والى كل من قدم لي معروفاً سواء فيما يتعلق بتأمين الكتب المتعلقة بموضوع الرسالة، أو تقديم الأفكار والآراء التي تثري البحث، وتقديم المعلومة الصادقة، والتوجيه السليم، واخص بالذكر الدكتور إحسان سماره، والأخ هشام البدراني، والأخ محمد سلحب العامري، والأخ بلال شلول، وكل من ساهم في إسداء النصيحة لي.

الباحث

المحتوى

الموضوع	الصفحة

ملخص الدراسة

بني سلامه، احمد صالح احمد، الفكر التربوي عند تقي الدين النبهاني، أطروحة دكتوراة بجامعة اليرموك، ٢٠١٠م، (المشرف: أ . د محمد أمين بني عامر- المشرف المشارك: أ . د محمد عقلة الابراهيم).

هدفت هذه الدراسة إلى بيان معالم الفكر التربوي عند الشيخ تقي الدين النبهاني، سواء ما يتعلق منها بالفلسفة التربوية التي انطلق منها، أم المفاهيم والمصطلحات التربوية التي استخدمها، أم الآراء التربوية التي دعا إليها، أم الطريقة العقلية التي اتبعها في منهجية البحث والتفكير والإصلاح.

وقد اشتملت هذه الدراسة خمسة فصول، وخاتمة تضمنت ابرز النتائج والتوصيات، التي انتهت إليها هذه الدراسة.

وتضمن الفصل الأول، مقدمة الدراسة ومشكلتها، وأسئلتها، وأهدافها، وأهميتها، ثم بيان مصطلحات الدراسة، ومنهجها، وحدودها، والدراسات السابقة المرتبطة بها.

وتضمن الفصل الثاني، التعريف بتقي الدين النبهاني، باسمه ونسبه ونشأته، ومكانته العلمية، والمناصب التي تقلدها، وابرز شيوخه وأقرانه وتلاميذه، واثر البيئة السياسية والاجتماعية والثقافية والتعليمية التي عاش بها عليه.

وتناول الفصل الثالث، بيان اثر الفكر المعتزلي عليه، وموقفه من المتكلمين والفلاسفة والمعتزلة، وإبراز مكانة العقل عنده، من خلال بيان معنى العقل وأهميته، وربط العلاقة بين العقل والنقل، وإظهار دور العقل في فهم النصوص.

وتضمن الفصل الرابع، تسليط الضوء على ابرز الآراء التربوية للنبهاني والمتعلقة بعناصر العملية التعليميّة التعلّميّة، وهي فلسفة التربية، والأهداف العامة للتربية، والمنهاج، ولغة التعليم، والأساليب والوسائل التعليمية، وآداب العالم والمتعلم، ثم توضيح المنهجية التي اتبعها في الإصلاح السياسي والاجتماعي والثقافي والتعليمي.

وتضمن الفصل الخامس، الإسهامات التي قدمها للتربية، سواء ما يتعلق منها بالمفاهيم والمصطلحات التي استخدمها، أم بالأفكار والطروحات التي قدمها.

واختتم الباحث الدراسة بعدة نتائج وتوصيات، كان من أهمها أن النبهاني يعتبر مدرسة متعقلة، حيث جمع بين النص وفهمه بضوابط دقيقة، وبين إطلاق العنان للعقل ضمن ما حدده الشرع وسمح به، فينتج الإبداع والتجديد والتغيير.

وأوصى الباحث بضرورة ايلاء فكر النبهاني عناية فائقة، لما قدمه من فكر سبق به أقرانه، فكان يجمع بين مختلف العلوم ويحاور فيها، كما كان حال العلماء من السلف الصالح.

الكلمات المفتاحية: الفكر، الفكر التربوي، الفكر التربوي الإسلامي، تقي الدين النبهاني.

الفصل الأول

خلفية الدراسة وأهميتها

- مقدمة الدراسة.
- مشكلة الدراسة وأسئلتها.
- أهداف الدراسة.
- أهمية الدراسة.
- مصطلحات الدراسة.
- منهج الدراسة.
- الدراسات السابقة.
- حدود الدراسة.

الفصل الأول

المقدمة

إنّ الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فهو المهتدي، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له ، وأن محمداً عبده ورسوله، أما بعد: فإن خير الكلام كلام الله تعالى وخير الهدى هدى محمد صلى الله عليه وسلم وشر الأمور محدثاتها وكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار، وبعد :

فان الإنسان خلق لغاية نبيلة وهدف سام، ولم يخلق عبثاً ولا سدى، فأنزل الله تعالى الشرائع والرسالات لتكمل بعضها بعضاً، إلى أن ختمت بآخر الشرائع وآخر الأنبياء والرسل، فكان كمال الدين وختم نبوته ورسالته بسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وهذا ما يعبر عنه النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الذي يرويه أبو هريرة رضي الله عنه: (إن مثلي مثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتا فأحسنه وأجمله إلا موضع لبنة من زاوية فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون هلا وضعت هذه اللبنة ؟ قال فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين ([1]).

ولكن مع تبدل الأزمان والأحوال وذهاب جيل وقدوم جيل، تهب بين الحين والآخر رياح عاتية تكاد تعصف بكل المنجزات التي تراكم بناؤها عبر سنين طوال، إلا أن هذه الرياح وهذه الأمواج العاتية ترتطم بجدار منيع وحصن حصين بناه الأنبياء ثم ورثتهم من العلماء، والذين ورثوا حمل أمانة هذا الدين ونشره بطريقة صحيحة وصافية بعيداً عن التعقيد والغلو والتساهل.

ومع ابتعاد قبس الهدى الذي نستضيء به من نور النبوة، تتعدد الأفكار والطروحات والمناهج التي يمكن إتباعها للحيلولة دون الوقوع في مهالك الظلام والضلال، فتنطلق أفكار متجددة بين

---

[1]- رواه البخاري، كتاب المناقب، باب خاتم النبيين محمد صلى الله عله وسلم، حديث رقم ٣٣٤٢.

الحين والآخر تحمل في طياتها أطيافاً من الحق والحقيقة، سواءً من علماء أو جماعات، لكنها ما تلبث أن تنقشع عتمة الليل ليعود نور الهداية يسطع من جديد، ممسكاً بيديه شموع الحق وأدلته الساطعة المنيرة، القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة وفهم الصدر الأول، وما توارثت عليه الأمة من أسلافها جيلا بعد جيل عبر قرون طويلة، ليُغلب كل من يحاول أن يمتطي جواد هذا الدين بفهم خاطئ أو جهل أو تضليل، فيصدق عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم: إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا، وقاربوا، وابشروا، واستعينوا بالغدوة والروحة، وشيء من الدلجة ([1]).

ولأن الفكر يعد أهم ثروة، وأساس في حياة الجماعات البشرية، ولكونه المشّكل لهويّة الأمم، والموجه لطراز عيشها، لذا فإننا نحاول أن نربط بين الفكر الإسلامي في مصادره الأصلية، وبين ما طرحه ويطرحه العلماء الذين يعتد بعلمهم شرعاً، سواء منهم القديم أم الحديث، ممن كانت حجتهم تنطلق من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وفق الضوابط الشرعية في التدبر والفهم، وعلى ما كان عليه الصدر الأول، من طرائق التعامل مع النصوص الشرعية للاهتداء بها، وجعلها المصدر الرئيس للأفكار والموجه الوحيد للتصرفات والأعمال.

ويعد الفكر دعامة أساسية لانطلاق الرؤى والتوجهات والسلوكيات، ولما كان الغالب على سير البشرية هو اتخاذ بعض المفكرين والعلماء مراجع لهم، أصبح لنفر من العلماء تأثير وحضور في زمانهم، بحسب حرصهم على بلورة فكر الأمة وصياغة أصولها التربوية، بصورة تساهم في الحركة النهضوية للأمة، وتأهيلها للريادة والقيادة بما يتناسب ومعطيات العصر الذي هي فيه، وقد

١- رواه البخاري، كتاب الإيمان، باب الدين يسر، حديث رقم ٣٩. وَالْمُرَاد بِالْغُدْوَ السَّيْر مِنْ أَوَّل النَّهَار، وَبِالرَّوَاحِ السَّيْر مِنْ أَوَّل النِّصْف الثَّانِي مِنَ النَّهَار، وَالدُّلْجَة سَيْر اللَّيْل، وقَالَ شَيْئًا مِن الدُّلْجَة لِعُسْرِ سَيْر جَمِيع اللَّيْل، فَكَأَنَّ فِيهِ إِشَارَة إِلى صِيَام جَمِيع النَّهَار وَقِيَام بَعْض اللَّيْل وَإِلى أَعَمّ مِنْ ذَلِكَ مِنْ سَائِر أَوْجُه الْعِبَادَة، وَفِيهِ إِشَارَة إِلى الْحَثّ عَلَى الرِّفْق فِي الْعِبَادَة وَهُوَ الْمُوَافِق لِلتَّرْجَمَةِ، وَعَبَّرَ بِمَا يَدُلّ عَلَى السَّيْر لِأَنَّ الْعَابِد كَالسَّائِرِ إِلى مَحَلّ إِقَامَته وَهُوَ الْجَنَّة. انظر ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج١٨، ص ٢٨٤.

تصدى لهذا الأمر مجموعة من العلماء المتخصصين في شتى المجالات العلمية، ومنها علوم التربية الإسلامية وميادينها المتنوعة .

والفكر الإسلامي لم يكن ليتجذر في الأمة لو لم يتجسد في فكر ونظام تربوي يقوم على أساس الإسلام شرعة ومنهاجاً، ويستمد من مصادره المتفق عليها، أهدافه وغاياته، ويؤسس وفقها مناهجه، شأنه في ذلك شأن أي نظام أو فلسفة، إذ لا بد أن يكون النظام التربوي تطبيقاً لفلسفة الإسلام في الحياة، القائمة على أساس مزج المادة بالروح، أي التقيد بأوامر الله تعالى ونواهيه، طلباً لرضوانه سبحانه، وهذا التقيد هو المحقق للتربية الإسلامية التي تعتمد على مقاييس ومفاهيم وأفكار، هذه الفلسفة أو هذا النظام الرباني الفريد، قال تعالى: (مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَاداً لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ)([1]).

ومع أن الدراسات في الفكر التربوي من الكثرة بمكان، وخاصة تلك المتعلقة بعلماء ومفكرين لهم تأثير في الفكر التربوي الإسلامي، غير أن تعاقب الأزمان، ومقتضيات الأحوال، تستدعي استمرار البحث والكتابة في شخصيات متميزة من العلماء والمفكرين، لهم حضور فكري تربوي سياسي، في الساحة الإسلامية، لا سيما الذين يكثر الشغب عليهم، ويعتم على فكرهم التربوي، لعل ذلك يسهم في الإفادة من بيان رؤيا تربوية إسلامية مستنيرة، قائمة على أساس العقيدة الإسلامية، ومستندة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية.

من هنا تأتي هذه الدراسة لتسلط الضوء على شخصية فكرية معاصرة، كثر الحديث عنها بين مؤيد ومعارض للفكر الذي تحمله وما تستند إليه من أدلة وحجج وبراهين، تلك هي شخصية العالم المفكر الشيخ تقي الدين النبهاني رحمه الله تعالى، والذي اختط لنفسه منهجاً مغايراً عما ألفه

---

[1] ـ سورة آل عمران، الآية ٧٩.

العلماء والناس في هذا الزمان، حيث كان يطرح بعض القضايا التي تستند إلى المصادر الشرعية المتفق عليها، وأصول فكرية قد لا يروق للبعض الأخذ بها، بالرغم من سوقه للأدلة العقلية والنقلية، لكل ما يقدمه من أفكار.

ولقد زخرت مؤلفات النبهاني بالأفكار الإسلامية في شتى المجالات الشرعية، ومنها التربوية، حيث بنى فكره على الإسلام، وجعله الأساس في كل ما قدم من معارف وعلوم، وجعل الأفكار كلها تدور في فلكه، حيث جعل العقيدة الإسلامية منطلقا لأفكاره كلها، ثم بعد ذلك قام بربط الأفكار وتسلسلها بطريقة ومنهجية منظمة، تتفق وتنسجم مع العقيدة الإسلامية.

ويمكن وصف النبهاني بأنه مفكر من الطراز الرفيع، نظراً لما تميز به من طرح للأفكار وترابطها بشكل منظم ودقيق، ولما قدمه في مجال التربية من آراء وأفكار ومفاهيم سديدة، وخطاب جديد، وفق مقتضيات العصر، سواء فيما يتعلق بالمفاهيم والمصطلحات التربوية، أو منهجية التفكير الصحيحة، وغيرها الكثير من الموضوعات التي ستكون محور البحث في هذه الدراسة.

وعليه فان هذه الدراسة ستتناول أبرز القضايا والآراء والأفكار التربوية للنبهاني، وتسلط الضوء عليها، وتوضح المنهج الذي اتبعه في التغيير، وكيفية طرح الأفكار بطريقة عقلية، تبرز أهمية العقل وتبين حدوده في التفكير، ودوره في فهم النصوص.

مشكلة الدراسة وأسئلتها

يشكل اختلاف الأفكار والرؤى والمنطلقات والتصورات لدى المسلمين حول كيفية النهوض بالأمة وتجاوز محنتها، أحد أبرز القضايا جدلية وخلافاً بين علماء المسلمين، من حيث الطريقة والمنهج الذي يجب إتباعه، والحجة والدليل المستندة إليه، من هنا تعددت آراء العلماء وأفكارهم وخاصة التربوية منها، حسب هذه المنطلقات أو تلك.

وقد شكلت شخصية الشيخ تقي الدين النبهاني- رحمه الله تعالى- وما قام به من أعمال وما صدر عنه من أفكار، جدلاً واسعاً لدى المفكرين والمهتمين بالعمل العام وقادة الرأي، بين مؤيد ومعارض، لذلك أحس الباحث بوجود هذه الإشكالية تجاه هذه الشخصية، فعمل على الإجابة على كثير من الأسئلة المثارة حولها، لذا تحاول هذه الدراسة أن تبين الأفكار التربوية التي أظهرها النبهاني في كتاباته من خلال إجابتها عن السؤال الرئيس الآتي:

ما أبرز معالم الفكر التربوي عند تقي الدين النبهاني ؟

ويتفرع عن هذا السؤال الأسئلة الآتية :

ما أبرز المحطات التي مر بها النبهاني في حياته ؟

ما تأثير البيئة التي عاش بها في فكره وآرائه ؟

ما موقفه من المتكلمين والفلاسفة والمعتزلة؟

ما أهمية العقل وما مكانته عند النبهاني ؟

ما أبرز الآراء التربوية للنبهاني ؟

ما المنهج الإصلاحي(التغيير) في فكر النبهاني ؟

ما أبرز المصطلحات التربوية التي استخدمها؟

ما الإسهامات التي قدمها النبهاني للتربية ؟

أهداف الدراسة

تحاول هذه الدراسة أن تبين المكانة العلمية والفكرية التي كان يتبوأها تقي الدين النبهاني، ومحاولة ربط التربية والنظام التعليمي بالحضارة والثقافة والفكر الإسلامي، خلال الفترة الزمنية التي عاش فيها النبهاني، وعليه يمكن إجمال أهداف الدراسة في النقاط الآتية :

١- بيان أبرز المحطات التي مر بها النبهاني في حياته.

٢- توضيح تأثير البيئة التي عاش بها في فكره وآرائه.

٣- تحليل موقفه من المتكلمين والفلاسفة والمعتزلة.

٤- إبراز أهمية العقل ومكانته عند النبهاني.

٥- إستنتاج أبرز الأراء التربوية للنبهاني.

٦- توضيح المنهج الإصلاحي الذي اتبعه.

٧- التعريف بالمصطللحات التربوية التي استخدمها.

٨- توضيح الإسهامات التي قدمها للتربية.

أهمية الدراسة

قدم النبهاني أفكاراً وآراء متعددة وكثيرة، وستحاول هذه الدراسة إظهار مدى تفاعلها في ميدان التربية تحديداً، ومدى إمكانية تطبيقها ودقة مسلكها .

وعندما اطلع الباحث على كتب النبهاني ومؤلفاته، وجد في ثناياها كماً هائلاً من الفكر التربوي الذي يحمله، لذا تحاول هذه الدراسة إبراز هذه الأراء التربوية، وكيفية الاستفادة منها بما يخدم العملية التربوية .

وعليه يمكن أن تفيد هذه الدراسة كلا من :

١- الآباء والأمّهات لغرس الأفكار الصحيحة في قلوب وعقول أبنائهم ....

٢- المربين والدعاة لإيصال الفكر الصحيح والمنهج السليم للمتلقين ....

٣- القائمين على المناهج لتحقيق الأهداف العامة للفكر الإسلامي ....

٤- المسئولين عن الإعلام لنشر أهداف التربية الإسلامية وفكرها...

مصطلحات الدراسة

ورد في الدراسة بعض المصطلحات التي ينبغي تعريفها، خدمة لأغراض الدراسة، وهي كما يلي:

الفكر: جملة من القضايا(الأفكار) أو الآراء النظرية في مجال من مجالات المعرفة، تؤسس للعلم أو العلوم في هذا المجال، وتقدم التأصيل النظري للسلوك الإنساني المرتبط بهذا المجال، كما تقوم ببعض وظائف العلم (مثل التفسير والتنبؤ)، وهذه الجملة من الأفكار قابلة للتغيير والتطور عاكسة-في كل ما تقدم ذكره- ظروفاً بيئية وفردية([1]).

الفكر التربوي : إعمال العقل من اجل الوصول إلى أفضل تصور ذهني يمكن أن يرى الوجود في عالم الواقع والتجربة في مجال التربية ومن خلالها([2])، وهو يشمل كل ما صدر عن الإنسان من آراء أو أفكار أو إسهامات في مجالات التربية المختلفة، تعبر عن صاحبها، وتشكل قناعات بالنسبة له.

الفكر التربوي الإسلامي: هو جملة من المفاهيم والتصورات والمبادئ التربوية المستمدة من الكتاب والسنة والاجتهاد الموافق لروح الإسلام([3])، وكل اجتهاد عقلي ونتاج ذهني جادت به عقول مفكري الإسلام، مهتدين بمصدري التشريع -القرآن الكريم والسنة النبوية- لكي يستخرجوا لنا تراثاً وارثاً تربوياً صالحاً للتطبيق والممارسة، يسمى فكراً تربوياً إسلامياً ([4]).

---

[1] - السيد، عزمي طه، الثقافة والثقافة الإسلامية، رؤية جديدة وعلم جديد، عمان- الأردن، أمانة عمان الكبرى، ٢٠٠٧، ص ٢٥٩.

[2] - متولي، نبيه أبو اليزيد، ماهية الفكر التربوي الإسلامي، سلطنة عمان، وزارة التعليم العالي، الندوة الوطنية الأولى لكليات التربية للمعلمين والمعلمات، كلية التربية للمعلمات بعبري، ١٩٩٩. ص ١٥.

[3] - الرشدان، عبد الله زاهي، الفكر التربوي الإسلامي، عمان-الأردن، دار وائل، ط١، ٢٠٠٤، ص ١٤.

[4] - متولي، نبيه أبو اليزيد، ماهية الفكر التربوي الإسلامي، ص ١٦.

منهج الدراسة

إعتمد الباحث في دراسته على المنهج التاريخي، والمنهج الوصفي التحليلي، وذلك من خلال جمع المعلومات من المصادر المتعلقة بالموضوع سواء من كتب النبهاني نفسه، أو من الكتب والمؤلفات التي تطرقت للحديث عنه، أو عن الحركات الإسلامية بشكل عام، وكذلك كتب الفكر التربوي بشكل عام، حيث قام الباحث بتتبع الأحداث التاريخية للفترة الزمنية التي عاش فيها النبهاني، وبيان أثرها في فكره، ووصف الظاهرة المراد دراستها، ومن ثم تحليل المعلومات والمعارف التي تم الحصول عليها وجمعها، بطريقة علمية وموضوعية.

وقد عمد الباحث إلى استخدام كلمة بتصرف أو باختصار، عند الرجوع إلى كتب النبهاني، في أغلب الاستشهادات، وذلك؛ لأن النبهاني اعتمد في كتبه الإسهاب في شرح الفكرة المراد إيصالها للقارئ، فلجأ إلى التوضيح وضرب الأمثلة، وحتى لا يكون البحث ضخم الصفحات، لجأ الباحث إلى الاختصار تارة وإلى التصرف بالجمل بما لا يخل بالمعنى تارة أخرى، لإيصال الفكرة المرادة من كلام النبهاني بشكل موجز ومعبر .

الدراسات السابقة

في حدود إطلاع الباحث على الدراسات السابقة، في وسائل الاتصال المختلفة، لم يجد دراسة تطرقت إلى الموضوع سواء من حيث المضمون أو من حيث العنوان، لذا تحاول هذه الدراسة أن تتناول الجوانب الفكرية التربوية للنبهاني بكل محاورها.

لكن هناك بعض الكتب والمؤلفات التي تناولت حياة النبهاني وفكره، سواء التربوي أم السياسي، وهي كثيرة ومتنوعة، ومنها :

١- غازي التوبة، الفكر الإسلامي المعاصر([1])، وقسم كتابه إلى ثلاث مدارس، الأولى: المدرسة الإصلاحية، وتناول فيها محمد عبده ومالك بن نبي، والثانية: المدرسة التاريخية، وتناول فيها طه حسين وعباس محمود العقاد، والثالثة: المدرسة التربوية، وتناول فيها تقي الدين النبهاني وحسن البنا.

وقد تطرق المؤلف عند حديثه عن النبهاني، إلى مناقشة ما سمّاها ظاهرة الانحراف الفكري عند حزب التحرير، مبيناً الأفكار وقيمتها عندهم، والنهضة باعتبارها الارتفاع الفكري حسب رأيهم، وكيفية إيجاد الثقة بأفكار الإسلام، وأن الضعف الفكري هو سبب أنهيار الدولة الإسلامية، وأن الفكر هو طريق إعادة الدولة الإسلامية، ثم بيّن مراحل الحزب والثقافة عندهم مما أوصلهم إلى مرحلة التضخم الفكري، إلى أن ينهي بمناقشة الانحراف الفكري عند حزب التحرير .

وتختلف هذه الدراسة عن هذا الكتاب، في أنها تتناول شخصية النبهاني وفكره وليس حزب التحرير، كما أنها تتناول قضايا تربوية أشمل وأوسع مما تناوله المؤلف، إذ أنه اكتفى بالحديث عن قوة الفكر وضعفه، وانحرافه فقط.

٢- محمود سالم عبيدات، أثر الجماعات الإسلامية الميداني خلال القرن العشرين ([2])، والذي بين فيه تعريفاً بالنبهاني ونشأته، وكتبه، ثم غاية حزب التحرير وأهدافه، وأساليب الحزب ووسائله لنشر الدعوة، ثم قدم بعدها تقويماً للحزب ببيان حسناتهم والمآخذ عليهم من وجهة نظره.

١- انظر، التوبة، غازي، الفكر الإسلامي المعاصر دراسة وتقويم، دار القلم ، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧، ص ١٧٩ - ١٩٥.

٢ - عبيدات، محمود سالم، أثر الجماعات الإسلامية الميداني خلال القرن العشرين، عمان - الأردن، مكتبة الرسالة الحديثة، ط١، ١٩٨٩، ص ٢٢٩-٢٦٧.

وتتفق الدراسة في تناولها لبعض جزئيات الكتاب، سواء ما يتعلق بالنشأة أو بالوسائل والأساليب، لكنها تختلف في أنها تناولت قضايا أوسع وأشمل في فكر النبهاني، وتسليطها الضوء بشكل رئيس على الجوانب التربوية في حياته.

٣- موسى زيد الكيلاني، الحركات الإسلامية في الأردن ([1])، والذي بين فيه مفهوم العدالة الاجتماعية في فكر النبهاني، وبيان موقفه من هذا المفهوم، ثم تسليط الضوء على منهج النبهاني في معالجة القضايا المعاصرة في ضوء الإسلام .

وتتفق هذه الدراسة في تناولها لهذا الجانب كإحدى جزئيات الدراسة، لكنها تختلف في كونها تتناول قضايا أشمل وأوسع في فكر النبهاني في مجالات أخرى .

٤- أمين نايف ذياب،-جدل الأفكار، قراءة في حزب التحرير ([2])، ويستعرض فيه مواضيع شرعية يتبناها حزب التحرير ومؤسسه تقي الدين النبهاني، مثل القضاء والقدر، والهدى والضلال، والنصر والجزاء، والأجل والرزق، فيؤيد بعضها، ويخالف البعض الآخر، وتختلف هذه الدراسة عمّا تناوله هذا الكاتب في أنها تتناول بعض هذه القضايا من وجهة النظر التربوية، وبيان الأثر التربوي المترتب على الاعتقاد بها.

وعليه يمكن القول أن هذه الدراسة يمكن أن تضيف شيئاً جديداً، وذلك من خلال تسليطها الضوء على الجوانب التربوية والفكر التربوي عند تقي الدين النبهاني، ذاك لأنه لا يوجد دراسة أظهرت الأفكار التربوية لديه، سواء من خلال الأبحاث والدراسات، أو من خلال الكتب والمؤلفات.

---

[1]- الكيلاني، موسى زيد، الحركات الإسلامية،عمان-الأردن، دار البشير، ط١، ١٩٩٠، ص ١٠٧ - ١١٩.

[2]- ذياب، أمين نايف، جدل الأفكار، ب. ن ، ط١، ١٩٩٥ .

حدود الدراسة

إقتصرت هذه الدراسة على بيان الفكر التربوي للنبهاني، متناولة الحديث عن أبرز آرائه التربوية، ضمن الفترة الزمنية التي عاشها، بعيداً عن الخوض في الموضوعات العقدية، والأحكام الشرعية، والقضايا السياسية، وغيرها من الموضوعات الكثيرة، إلا بما تتطلبه الدراسة من الاستشهاد بها، في موضوع يوضح الفكر التربوي للنبهاني من خلالها.

كما اقتصرت الدراسة على كتب النبهاني فقط، ولم تتطرق للكتب والنشرات التي صدرت عن حزب التحرير، خاصة بعد وفاة الشيخ النبهاني رحمه الله تعالى.

الفصل الثاني

حياة النبهاني: ونشأته وبيئته

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: نشأة النبهاني، وحياته.

وفيه أربعة مطالب :

المطلب الأول : نسبه ونشأته وصفاته ووفاته.

المطلب الثاني : مكانته العلمية ومؤلفاته.

المطلب الثالث : المناصب التي تقلدها واشتغاله بالقضاء.

المطلب الرابع : شيوخه وتلاميذه وأقرانه.

المبحث الثاني: البيئة السياسية والاجتماعية والثقافية والتربوية التي عاش فيها، وأثرها في فكره.

وفيه أربعة مطالب :

المطلب الأول : البيئة السياسية

المطلب الثاني : البيئة الاجتماعية

المطلب الثالث : البيئة الثقافية

المطلب الرابع : البيئة التربوية

الفصل الثاني

حياة النبهاني: نشأته وبيئته

مقدمة

يعد النبهاني من المفكرين المعاصرين، إذ أنه ولد في بدايات القرن العشرين، فعاصر بدايات الغزو الثقافي والفكري، ومن ثم العسكري، الذي تعرضت له البلاد الإسلامية والعربية، والذي ما زالت آثاره باقية وظاهرة إلى الآن.

وإذا كانت التربية تركز على التنشئة وأثر البيئة المرتبطة بها، كان لا بد من معرفة أثر هذه التنشئة والبيئة في فكر النبهاني .

ويتكون هذا الفصل من المبحثين التاليين:

المبحث الأول: نشأة النبهاني، وحياته.

المبحث الثاني: البيئة السياسية والاجتماعية والثقافية والتربوية التي عاش فيها، وأثرها في فكره.

وعليه فان هذا الفصل يحاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما أبرز المحطات التي مر بها النبهاني في حياته؟
- ما تأثير البيئة التي عاش فيها عليه؟

المبحث الأول : حياة النبهاني ونشأته

المطلب الأول : نسبه ونشأته وصفاته ووفاته

- ***مولده***

ولد الشيخ تقي الدين النبهاني في قرية اجزم، الواقعة جنوب مدينة حيفا، والتي على أنقاضها أقيمت مستعمرة "كيرال مهرال" سنة ١٩٤٩م، حيث كانت تعيش أسرة تقي الدين النبهاني، ذات المكانة العلمية والدينية المرموقة، وهي أسرة يعود نسبها إلى عشيرة النبهانيين من قبيلة الحناجرة في بئر السبع([1]).

- ***نسبه ونشأته***

هو الشيخ محمد تقي الدين بن إبراهيم بن مصطفى بن إسماعيل بن يوسف النبهاني، ولد في قرية اجزم سنة ١٩٠٧م أو ١٩٠٩([2])، في بيت علم ودين، حيث كان والده شيخاً متفقهاً في الدين، وكان معلما وفقيها في بلاد الشام ([1]).

---

[1] – الدباغ، مصطفى مراد، القبائل العربية وسلائلها في بلادنا فلسطين، دار الطليعة، بيروت–لبنان، ط١، ١٩٧٩، ج٢، ص ١٣٤، ويضيف الدباغ أن بني نبهان، من قبيلة الحناجرة في بئر السبع، في اجزم، من أعمال حيفا، واليهم نسبت نبهان في جوار قرية دير الشيخ، من أعمال بيت المقدس، المصدر نفسه ص ٤٠٠.

[2] – سماره، إحسان، مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر، عمان–الأردن، دار البيارق، ط١، ١٩٨٣، ص١٤٠، وفي نص محاضرة الأستاذ بكر سالم الخوالدة، ص٨ أن تاريخ مولد الشيخ هو سنة ١٩٠٩م، وفي الموسوعة الفلسطينية ج١ ص٥٦٤ أن تاريخ ميلاده هو سنة ١٩٠٩م، أما محقق كتاب نظام الإسلام والذي سماه تبصرة الأفهام، هشام البدراني ، فقد عنون جميع الكتب التي حققها للشيخ تقي (١٩٠٧–١٩٧٧)، على الرغم من أنه في ترجمته لحياة المصنف، بين أنه ولد في ١٩٠٩. وفي كتاب زكاة النقود الورقية، للدكتور محمود الخالدي، يرى أنه ولد ١٩١٥، ص ٧٦، الهامش ١٠٤، وفي موسوعة أعلام فلسطين، محمد حمادة، ج٢، ص ٣٥، أنه من مواليد ١٩٠٨. وكذلك في موسوعة أعلام فلسطين، محمد حمادة، ج٢ ص ٣٩ .أما محمود عبيدات، في كتابة أثر الجماعات الإسلامية ، ص ٢٢٩، فيقول أنه ولد سنة ١٩١٠ . ويرجح الباحث أن مولده كان ١٩٠٩، والله اعلم.

نشأ الشيخ تقي الدين في بيئة علمية دينية، فوالده الشيخ إبراهيم كان معلما ومفتيا في بلاد الشام، وأخذت والدته العلوم الدينية عن والدها الشيخ يوسف النبهاني([2]).

تلقى دراسته الابتدائية في مدرسة القرية، وحفظ القرآن الكريم – في سن مبكرة، وهو لم يتجاوز الثالثة عشر عاماً من عمره – وحفظ مبادئ علوم الفقه، واللغة العربية، على يد والده، ثم أوفده جده لأمه إلى مصر فالتحق بالجامع الأزهر، وأتم فيه دراسته وحصل على شهادة العالمية، ثم انتسب إلى دار العلوم في القاهرة حيث استزاد من تحصيله العلمي وخاصة في اللغة العربية ([3]).

قيل أنه انتمى إلى كتلة القوميين العرب، أو كان صديقا لها، سنة ١٩٤٧، وذُكر أنه مال فيما بعد إلى الأسرة الهاشمية، وكان معادياً لعهد الثورة في مصر، قبل أن يؤسس لحزبه الجديد ([4]).

عرف النبهاني باهتمامه بالشؤون العامة، وقد قام سنة ١٩٥٢ بإنشاء حزب التحرير الذي يدعو إلى استئناف الحياة الإسلامية وقيام الدولة الإسلامية، وتفرغ لقيادة الحزب، فاستقال من التعليم في الكلية الإسلامية، واخذ يتنقل بين الأردن وسورية ولبنان، يحمل دعوة الحزب التي شملت هذه الأقطار وامتدت إلى عدة أقطار عربية وإسلامية أخرى([5]).

- ***صفاته***

كان ربعة، متين البنية، جم النشاط، حاد المزاج، وذا لحية متوسطة يخالطها الشيب، وكان رجلاً نزيهاً، شريفاً، مخلصاً متفجر الطاقة، متحرقاً ومتألماً لما أصاب الأمة من جراء زرع الكيان

---

[1] – سماره، إحسان، مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر، ص١٤٠، وموسوعة أعلام فلسطين ج٢، ص٣٥. الشيخ تقي الدين النبهاني فكراً وكفاحاً ، محاضرة للدكتور بكر سالم الخوالدة ،من إصدارات حزب التحرير، ص ٨ .

[2] – حمادة، محمد عمر، أعلام فلسطين، دمشق–سوريا، دار قتيبة ، ب.ط، ١٩٨٨، ج٢ ، ص ٣٩.

[3] – الموسوعة الفلسطينية، القسم العام، م١،ط١، دمشق، ١٩٨٤، ص ٥٦٤.

[4] – الموسوعة الفلسطينية، القسم الثاني، المجلد الثالث، ط١، بيروت، ١٩٩٠، ص ٦٨٠ .

[5] – الموسوعة الفلسطينية، القسم العام، م ١، دمشق– سوريا ،إصدار هيئة الموسوعة الفلسطينية ،ط١، ١٩٨٤، ص ٥٦٤ .

الإسرائيلي في قلبها، وكان بارعاً في الجدل، مفحم الحجة، متصلباً فيما يؤمن به أنه الحق، محافظاً على ارتداء زي العلماء: الجبة والقفطان والعمامة، ذا شخصية قوية، مؤثراً حين يتحدث مقنعاً حين يحاجج، يكره بعثرة الجهود، والانكفاء على الذات، والانعزالية عن مصالح الأمة، ويكره أن ينشغل المرء بأمور حياته الشخصية، ولا يعمل لخير الأمة ([1]).

وفاته

سافر الشيخ تقي الدين النبهاني في آخر حياته إلى العراق وهناك تم اعتقاله، ثم غادر بعدها مباشرةً إلى لبنان، وفيها توفي أثر إصابته بشلل دماغي نقل على أثره إلى المستشفى، وتم مواراة جثمانه في مقبرة الشهداء بحرش بيروت ([2]).

أما تاريخ الوفاة فقد تعددت فيه الروايات، فقيل أن تاريخ الوفاة كان في ٢٠/ حزيران /١٩٧٧([3])، وذكرت جريدة الدستور أن وفاته تمت يوم الخميس ١٩٧٧/١٢/٢٩، ونعاه الحزب في بيان ذكر فيه أن وفاته تمت في (١٩٧٧/١٢/١١([4])، بينما ترجمت الموسوعة الفلسطينية لولادته ووفاته (١٩٠٩ -١٩٧٩)([5])، وعنونت موسوعة أعلام فلسطين ترجمة حياته (١٩٠٨-١٩٧٨ ([6]) .

ويرى الباحث أن بيان الحزب هو الأقرب للصواب نظراً للمكانة التي يتمتع بها النبهاني بين رفاقه والتي تجعلهم يحرصون على معرفة تفاصيل دقيقة عن حياته ووفاته.

---

[1] – العبيدي، عوني جدوع، حزب التحرير الإسلامي، دار اللواء، عمان ، ١٩٩٣ ، ص ٥١.

[2]– المرجع نفسه ، ص ١٣٠.

[3]– سماره، إحسان، مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر، ص ١٤٨.

[4] – العبيدي، عوني جدوع ، حزب التحرير الإسلامي ، ص ١٣١ .

[5] – الموسوعة الفلسطينية، القسم العام ، المجلد الأول ، ط١، دمشق، ١٩٨٤، ص ٥٦٤.

[6] – حمادة ، محمد عمر ، موسوعة أعلام فلسطين ، دمشق، وزارة الإعلام السورية ، ط٢، ٢٠٠٠، ص ٣٥-٣٦.

المطلب الثاني : مكانته العلمية

- **علمه ودراسته ومؤهلاته العلمية**

تلقى الشيخ تقي الدين مبادئ العلوم الشرعية على والده وجده، وحفّظاه القرآن الكريم وهو دون سن البلوغ، إلى جانب دراسته في المدارس الحكومية، حيث درس الابتدائية في مدرسة قرية اجزم، ثم انتقل إلى مدرسة عكا لمتابعة دراسته الثانوية، ولم يكمل الثانوية في عكا، وإنما سافر للقاهرة بغية الالتحاق بالأزهر الشريف تحقيقاً لرغبة جده الشيخ يوسف النبهاني([1]).

التحق الشيخ تقي الدين بالثانوية الأزهرية عام ١٩٢٨م، واجتازها في العام نفسه بتفوق ، فنال شهادة الغرباء، والتحق أثرها بكلية دار العلوم والتي كانت آنذاك تتبع الأزهر، وإلى جانب ذلك كان يحضر حلقات علمية في الأزهر الشريف على شيوخ أرشده إليهم جده من مثل الشيخ محمد الخضر حسين – رحمه الله– حيث كان نظام الدراسة القديم في الأزهر يسمح بذلك([2]).

ورغم جمع الشيخ النبهاني بين النظام الأزهري القديم، وبين دار العلوم فأنه أظهر تفوقاً وتميّزاً في جده واجتهاده، ولفت أنظار أقرانه ومعلميه لما عرف عنه من عمق في الفكر، ورجاحة في الرأي، وقوة الحجة في المناقشات، والمناظرات الفكرية التي كانت تعج بها معاهد العلم آنذاك في القاهرة وغيرها من بلاد المسلمين([3]).

يحمل الشيخ النبهاني الثانوية الأزهرية، وشهادة الغرباء من الأزهر، ودبلوم في اللغة العربية وآدابها من كلية دار العلوم في القاهرة، وحصل من المعهد العالي للقضاء الشرعي التابع للأزهر

---

[1] – العبيدي، عوني جدوع، حزب التحرير الإسلامي، ص ٤٥.

[2] – سماره، إحسان، مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر، ص١٤١.

[3] – المرجع نفسه ، ص١٤٢.

على إجازة في القضاء، وتخرج من الأزهر عام ١٩٣٢م حاصلاً على الشهادة العالمية في الشريعة([1]).

- **مؤلفاته**

خلف الشيخ تقي الدين النبهاني من الكتب الهامة ما يعد ثروة فكرية هائلة تدل على أنه كان يكتب كل أفكار الحزب ومفاهيمه سواءً أكانت من الأحكام الشرعية أم من الشؤون الفكرية والسياسية، والاقتصادية والاجتماعية، وهذا ما دفع بعض الباحثين إلى القول بأن حزب التحرير هو تقي الدين النبهاني .

يغلب على مؤلفات الشيخ تقي الدين النبهاني أنها كتب تنظيرية، تنظيمية، أو كتب يراد منها الدعوة إلى استئناف الحياة الإسلامية بإقامة الدولة الإسلامية.

لذلك امتازت كتب النبهاني بشمولها واستيعابها لمجالات الحياة ومشكلات الإنسان فيها سواء أكانت فردية أم سياسية أم دستورية أم اجتماعية، أم اقتصادية عامة، لأن هذه الكتابات ألفت لتكون دليلاً فكرياً، وسياسياً لحزب التحرير، الذي كان الشيخ تقي الدين مؤسساً له.

ولكثرة المجالات التي ألف فيها الشيخ تقي الدين، فإن نتاجه الفكري زاد عن ثلاثين كتاباً، هذا فضلاً عن المذكرات السياسية، التي عالج فيها قضايا سياسية وتنظيمية هامة، والعديد من النشرات والبيانات الفكرية والسياسية الهامة.

ويمتاز نتاج النبهاني الفكري السياسي بالوعي والدقة، والبلورة، والمنهجية الخاصة التي أبرز الإسلام من خلالها كنظرية مبدئية متكاملة مستنبطة من الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة([1]).

---

[1] – العبيدي، عوني جدوع، حزب التحرير الإسلامي، ص١٢٦-١٢٧.

ويمكن القول أن كل الكتب والنشرات التي صدرت ما بين ١٩٥٣- ١٩٧٧ - أي منذ نشأة الحزب إلى وفاة النبهاني-، كانت للشيخ النبهاني، سواء التي صدرت باسم الحزب أو باسم أشخاص آخرين في الحزب أو باسم الشيخ تقي الدين نفسه، وذلك للأسباب الآتية :

١- أن الحزب تبنى كتب الشيخ كمرجع ومستند لجميع ما دعا إليه من مبادئ وعقائد وأحكام شرعية وغيرها([2]).

٢- أن النسق الذي الفت فيه هذه الكتب متشابه إلى حد كبير .

٣- تصريح بعض قادة الحزب بذلك في كتبهم .

٤- أن الحزب لم يتبنى كتباً لغير تقي الدين النبهاني، وهذا ما جعل الكثيرين يخلط في المناقشة بين أفكار الحزب وأفكار النبهاني، على اعتبار أنهما واحد .

ويرى الباحث أن هذا الأمر صحيح لغاية وفاته رحمه الله، حيث يمكن محاكمة أفكار الحزب أو أفكار الشيخ على اعتبار أنهما واحد، لكن يبدو أنه بعد وفاة الشيخ حدثت بعض التغييرات في بعض الأفكار والطروحات وبالتالي أصبح هناك فرق - يسير - بين أفكار الشيخ وأفكار الحزب، وهذا ما يظهر في بعض النشرات التي أصدرها الحزب بعد وفاة الشيخ، تبين آخر رأي للحزب في مسالة ما .

وأبرز مؤلفات النبهاني التي ضمن فيها أفكاره واجتهاداته هي:

١. نظام الإسلام، (تمت دراسته)، وهو كتاب متبنى لحزب التحرير([3]).

---

[1] - العبيدي، عوني جدوع، حزب التحرير الإسلامي، ص ٩٨-٩٩.

[2] - حمادة، محمد، أعلام فلسطين، ج٢، ص٤٠، والموسوعة الفلسطينية، القسم العام، م١، ط ١، ص ٥٦٤ .

[3] - إذا كان الكتاب له علاقة مباشرة بموضوع الرسالة، وتم اقتباس أفكار وعبارات، يذكر (تمت دراسته)، أما إذا كان لا علاقة له بالدراسة، ويتناول موضوعاً سياسياً بحتاً، يذكر (تم الاطلاع عليه)، وإذا لم أجده يذكر (لم اعثر

٢. التكتل الحزبي، (تمت دراسته)، وهو كتاب متبنى لحزب التحرير.

٣. مفاهيم حزب التحرير، (تمت دراسته)، وهو كتاب متبنى لحزب التحرير.

٤. النظام الاقتصادي في الإسلام، (تمت دراسته)، وهو كتاب متبنى لحزب التحرير.

٥. النظام الاجتماعي في الإسلام، (تمت دراسته)، وهو كتاب متبنى لحزب التحرير.

٦. نظام الحكم في الإسلام، (تمت دراسته)، وهو كتاب متبنى لحزب التحرير.

٧. الدستور، (تمت دراسته)، وهو كتاب متبنى لحزب التحرير.

٨.مقدمة الدستور، (تمت دراسته)، وهو كتاب متبنى لحزب التحرير.

٩. الدولة الإسلامية، (تمت دراسته)، وهو كتاب متبنى لحزب التحرير.

١٠. الشخصية الإسلامية، ثلاثة أجزاء، (تمت دراستها)، وهو كتاب متبنى لحزب التحرير.

١١. مفاهيم سياسية لحزب التحرير، ثلاثة أجزاء، (تمت دراستها)، وهو كتاب متبنى لحزب التحرير.

١٢. نظرات سياسية (تمت دراسته)، وهو كتاب متبنى لحزب التحرير.

١٣. نداء حار إلى المسلمين، (تمت دراسته)، وهو كتاب متبنى لحزب التحرير.

١٤. الخلافة، (تمت دراسته)، وهو كتاب متبنى لحزب التحرير.

١٥. التفكير، (تمت دراسته)، وهو كتاب متبنى لحزب التحرير.

١٦. الدوسية، (لم اعثر عليه)، وهو كتاب متبنى لحزب التحرير.

١٧. سرعة البديهة، (تمت دراسته)، وهو كتاب متبنى لحزب التحرير.

١٨. نقطة الانطلاق، (تمت دراسته)، وهو كتاب متبنى لحزب التحرير.

عليه). أما بيان أن الكتاب متبنى لحزب التحرير أم لا، فهذا حسب ما أكده لي الدكتور إحسان سماره في مقابلة بتاريخ ١١/٧/٢٠١٠، بجامعة جرش.

١٩. دخول المجتمع، (تمت دراسته)، وهو كتاب متبنى لحزب التحرير.

٢٠. إنقاذ فلسطين، (لم اعثر عليه)، غير متبنى من قبل حزب التحرير؛ لأنه ألف قبل تشكيل الحزب.

٢١. رسالة العرب، (تم الاطلاع عليه)، غير متبنى من قبل حزب التحرير؛ لأنه ألف قبل تشكيل الحزب.

٢٢. تسلح مصر، (تم الاطلاع عليه)، نشرة حزبية.

٢٣. الاتفاقيات الثنائية المصرية السورية واليمنية، (تم الاطلاع عليه)، نشرة حزبية.

٢٤. حل قضية فلسطين على الطريقة الأميركية والإنكليزية، (تم الاطلاع عليه)، نشرة حزبية.

٢٥. نظرية الفراغ السياسي حول مشروع أيزنهاور، (تم الاطلاع عليه)، نشرة حزبية.

هذا بالإضافة إلى النشرات الفكرية، والسياسية والاقتصادية، وعدد من الكتب التي أصدرها بأسماء أعضاء في الحزب ليتسنى له نشرها، بعد أن صدر حظر قانوني لتداول كتبه ونشرها([1]).

- ***العوامل التي أثرت في حياته العلمية***

لقد كان للنشأة الدينية التي أنشئ عليها الشيخ تقي الدين، الأثر البالغ في تكوين شخصيته وتوجيهه الوجهة الدينية، فتأثر بوعي جده لأمه الشيخ يوسف، واستفاد من علمه الغزير، واهتم بالقضايا السياسية الهامة التي كان لجده دراية بها من خلال صلته الوثيقة برجال الحكم في الدولة العثمانية، كما أنه أفاد من حضور المجالس والمناظرات الفقهية التي كان يعقدها جده الشيخ يوسف

---

[1] - سماره، إحسان، مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر، ص١٥٠-١٥١، وحمادة، محمد عمر، أعلام فلسطين، ج٢، ص ٤٠، وانظر الموسوعة الفلسطينية، القسم العام، مجلد ١، ط ١ ، ١٩٨٤، ص ٥٦٤، وعبيدات، محمود سالم، أثر الجماعات الإسلامية الميداني خلال القرن العشرين، ص ٢٣٣.

النبهاني، وقد لفت نظر جده نبوغه ونباهته، عندما كان يشارك في مجالس العلم، فاهتم به اهتمامًا كبيراً ، وأقنع والده بضرورة إرساله إلى الأزهر لمواصلة تعليمه الشرعي ([1]).

ولقد كان للوضع السياسي الأثر الكبير في ثروته العلمية، حيث اخذ يدرس بعمق واهتمام الحركات والأحزاب والتنظيمات منذ القرن الرابع الهجري، فدرس أساليبها وأفكارها وأسباب إخفاقها ([2])، فكونت دراسته المتعمقة لمختلف العلوم الشرعية ملكة علمية واسعة لديه .

المطلب الثالث : المناصب التي تقلدها واشتغاله بالقضاء

رجع الشيخ تقي الدين النبهاني إلى فلسطين عقب إنهاء دراسته ليعمل في دائرة المعارف الفلسطينية، مدرساً للعلوم الشرعية في مدارس حيفا الثانوية النظامية، إلى جانب تدريسه في المدرسة الإسلامية بحيفا، وقد تنقل في أكثر من مدينة وأكثر من مدرسة منذ سنة ١٩٣٢م، وحتى سنة ١٩٣٨م ([3]).

بعد ذلك قدم طلباً للمحاكم الشرعية، لأنه كان يفضل العمل في مجال القضاء وذلك لأنه يرى أن التأثير الغربي الاستعماري في التعليم أكثر منه في القضاء لا سيما الشرعي منه، وفي هذا الصدد يقول النبهاني -رحمه الله- : أما الفئة المثقفة فإن الاستعمار في مدارسه التبشيرية قبل الاحتلال، وفي المدارس كلها قبل الاحتلال قد وضع بنفسه مناهج التعليم والثقافة على أساس فلسفته هو، وحضارته... ومفاهيمه الخاصة عن الحياة، ثم جعل الشخصية الغربية الأساس الذي

---

[1] - سماره، إحسان، مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر، ص١٤١.

[2] - عبيدات، محمود سالم، أثر الجماعات الإسلامية الميداني خلال القرن العشرين، عمان – الأردن، مكتبة الرسالة الحديثة، ط١، ١٩٨٩، ص ٢٢٩.

[3] - سماره، إحسان، مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر، ص١٤٢-١٤٤، وانظر، الموسوعة الفلسطينية، القسم العام، المجلد الأول، صفحة ٥٦٤ .

تنتزع منه الثقافة... كما جعل تاريخ الغرب ونهضته المصدر الأصلي لما نحشو به عقولنا...([1])، لهذا فإن الشيخ تقي الدين النبهاني أثر الابتعاد عن المجال التعليمي في وزارة المعارف لشعوره بضعف تأثيره في ميدانه، وراح يفتش عن عمل آخر يقل فيه النفوذ الغربي فما وجد أفضل من المحاكم الشرعية التي كان يرى فيها أنها تطبق الأحكام الشرعية، لذا فقد حرص على العمل في مجال المحاكم الشرعية التي كان يعمل فيها العديد من زملائه الذين درسوا معه في الأزهر الشريف وبمساعدتهم تم تعيينه كاتباً في محكمة بيسان، ثم نقل إلى طبريا، غير أن طموح النبهاني وتطلعه إلى القضاء دفعاه إلى أن يتقدم إلى المجلس الإسلامي الأعلى بمذكرة يطلب فيها إنصافه وإعطاءه حقه حيث يرى في نفسه الكفاءة لتولي منصب القضاء، ولما نظر المسؤولون في طلبه قرروا نقله إلى حيفا بوظيفة رئيس كتاب (باش كاتب) في المحكمة الشرعية بحيفا، ثم عين في سنة ١٩٤٠م بوظيفة (مشاور) أي مساعد قاضي، وبقي في تلك الوظيفة حتى سنة ١٩٤٥م، حيث نقل قاضياً لمحكمة الرملة وبقي فيها حتى سنة ١٩٤٨م، وبعدها خرج من الرملة إلى الشام على أثر سقوط فلسطين في يد اليهود. وفي العام نفسه أرسل إليه صديقه الأستاذ أنور الخطيب برسالة يطلب منه فيها الرجوع إلى فلسطين ليعينه قاضياً لمحكمة القدس الشرعية، فاستجاب النبهاني وعُين قاضياً لمحكمة القدس الشرعية سنة ١٩٤٨م، ثم اختاره مدير المحاكم الشرعية ورئيس محكمة الاستئناف آنذاك سماحة الأستاذ عبد الحميد السائح عضواً في محكمة الاستئناف، وذلك بعد إلحاق الضفة الغربية بالمملكة الأردنية الهاشمية ،ثم استقال من سلك القضاء الشرعي ، أثر ترشيح نفسه في المجلس النيابي،ثم عمل مدرساً في الكلية العلمية الإسلامية في عمان ، واستمر فيها حتى بداية سنة ١٩٥٣م ،حيث تفرغ للحزب الذي أنشأه سنة ١٩٥٢م ([2]) .

---

[1] – النبهاني، تقي الدين، الدولة الإسلامية، بيروت–لبنان، دار الأمة، ط٧، ٢٠٠٢، ص ١٦٧.

[2] – سماره، إحسان، مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر، ص١٤٢–١٤٤.وانظر، الموسوعة الفلسطينية، القسم العام، المجلد الأول، ص ٥٦٤ ، وحزب التحرير، ص ١٢٧.

ويذكر الشيخ عبد العزيز الخياط : أن الشيخ تقي الدين اشتغل مدرساً للعلوم الشرعية في دائرة المعارف الفلسطينية وليس وزارة المعارف الفلسطينية كما ذُكر، ويضيف قائلاً: "تعليل تفضيل العمل في المحاكم الشرعية على العمل في وزارة المعارف لدى الشيخ تقي الدين غير صحيح إذ أن معرفتي بالشيخ تدل على خلاف هذا وكثيراً ما كان يحث الشباب على التدريس والعمل بالتعليم ليتمكن المعلمون من غرس الأفكار الإسلامية في عقول الشباب ونفوسهم، ومحاربة الاغتراب في المناهج والكتب المدرسية، وفي رأيي أنه اختار العمل بالمحاكم الشرعية لأنها كانت متطلع المتخرجين من الأزهر في ذلك الوقت من حيث الراتب والاستقلال عن سيطرة حكومة الانتداب في فلسطين [1] .

أما السيد زياد سلامة فيذكر تسلسلاً آخر للمجالات التي عمل بها الشيخ تقي الدين النبهاني وذلك بعد متابعته الأمر من خلال سجلات المحاكم الشرعية في فلسطين حيث يقول: بعد أن عاد النبهاني من الأزهر عام ١٩٣٢م عمل مدرساً في مدارس حيفا، ثم عمل في مدرسة الخليل الثانوية حتى عام ١٩٣٨م ثم انتقل النبهاني إلى القضاء فعين كاتباً في بيسان ثم انتقل إلى طبريا ومن عام ١٩٤٠م وإلى عام ١٩٤٢م كان كاتباً في محكمة يافا ثم نقل إلى محكمة حيفا ليعمل بها رئيس كتاب حتى ١٩٤٥/٤/٢٨م ومن ١٩٤٥/١١/٢٩م وحتى ١٩٤٥/١٢/٢٠م كان في وظيفة مشاور في محكمة القدس الشرعية ثم انتقل إلى محكمة الخليل الشرعية قاضياً حتى ١٩٤٧/٢/١م ، وبعدها عمل لمدة أربعة أيام فقط قاضياً لمحكمة القدس الشرعية، ثم عين في نهاية عام ١٩٤٨م في محكمة الاستئناف الشرعية وعمل مفتشاً للمحاكم الشرعية، ثم عضواً في محكمة الاستئناف الشرعية وظل يعمل في المحكمة إلى ربيع ١٩٥١م حيث استقال واستعد لدخول الانتخابات [2].

---

[1] – العبيدي، عوني جدوع، حزب التحرير الإسلامي، ص١١.

[2] – المرجع نفسه ، ص١٢٧.

أما البروفيسور أمنون كوهين فيذكر في كتابه الأحزاب السياسية في الضفة الغربية في ظل النظام الأردني أن الشيخ تقي الدين النبهاني كان مدرساً في الكلية الإبراهيمية بالقدس سنة ١٩٥٢م ([1]) .

المطلب الرابع : شيوخه وتلاميذه وأقرانه

- **شيوخه**

لقد كان من أبرز شيوخ النبهاني، والده إبراهيم، وجده لأمّه الشيخ يوسف النبهاني ،اللذان كان لهما الفضل الأكبر في رعايته والاهتمام به وتشجيعه والأخذ بيده للعلم والمعرفة.

ولقد تأثر أشد التأثير بجده الشيخ يوسف، العالم والشاعر والأديب وأحد رجال القضاء ، والذي عاش في الفترة (١٢٦٥هـ-١٣٥٠هـ) - (١٨٤٩م-١٩٣٢م) وتعلم في الأزهر بمصر ، ثم ذهب إلى الأستانة فعمل في تحرير جريدة (الجوائب) وتصحيح ما يُطبع في مطبعتها، ثم رجع إلى بلاد الشام ، فتنقل في أعمال القضاء إلى أن كان رئيساً لمحكمة الحقوق ببيروت، وبعدها سافر إلى المدينة مجاوراً، وعندما نشبت الحرب العالمية الأولى عاد إلى قريته وتوفي بها([2]) .

لقد ترك الشيخ يوسف النبهاني ثروة علمية كبرى، فقد كتب في التصوف والأدب والحديث والتاريخ والتفسير ، وله مؤلفات عديدة منها جامع كرامات الأولياء ([3]).

---

[1] – الأحزاب الإسلامية في الضفة الغربية في ظل النظام الأردني، ص٣٠٠،٢٩٩.

[2] – الزركلي، خير الدين، الأعلام، بيروت – لبنان، دار اعلم للملايين، ط ٥ ، ١٩٨٠، ج٨ ، ص٢١٨.

[3] – الدباغ، مصطفى، موسوعة بلادنا فلسطين، القسم الثاني، ج ٧، ص ٦٥٧، والعودات، يعقوب، من أعلام الفكر والأدب في فلسطين، وكالة التوزيع الأردنية-عمان-الأردن، ط٢,١٩٨٧. ص٦٢١.

• **تلاميذه**

بعد أن عاد النبهاني من الأزهر عام ١٩٣٢م عمل مدرساً في مدارس حيفا، وتخرج عليه الكثير من الطلاب المبرزين كان أحدهم الدكتور إحسان عباس...([1]).

ومن تلاميذه الذين اقتنعوا بفكره لاحقاً، داود عبد العفو سنقرط، والذي يقول : ... وكان أستاذاً كريماً لي، في مدرسة الخليل الثانوية ...([2]).ويرى الباحث أنه يمكن اعتبار أتباعه ومؤيديه في فكره ومنهجه، تلاميذ له، خاصة أولئك المؤيدين والمدافعين عن فكره ومنهجه وطريقته في الدعوة .

• **أقرانه**

يعتبر أكثر أقرانه التصاقاً به هم من سلكوا الطريق التي ارتسمها لنفسه ولمن اقتنع بفكره من الناس، فعندما بدأ العمل لتشكيل الحزب في مدينة القدس، حيث كان يعمل في محكمة الاستئناف الشرعية هناك، اتصل بعدد من الرجال من أصدقائه، منهم الشيخ أحمد الداعور من قلقيلية، والسيدان نمر المصري وداود حمدان من اللد والرملة، والشيخ عبد القديم زلوم من مدينة الخليل، وعادل النابلسي، وغانم عبده، ومنير شقير، والشيخ أسعد بيوض التميمي، وغيرهم ([3]).

ومن أقرانه كذلك، الأستاذ زهير كحالة، الذي كان يعمل مديراً إدارياً للكلية العلمية الإسلامية، والذي كان ملازماً للشيخ تقي الدين منذ أن وطأت قدماه أرض الكلية. ويعتبر على رأس أقرانه الشيخ عبد العزيز الخياط، الذي كان من المقتنعين بفكرة الحزب الذي تبناه الشيخ تقي الدين، بعد أن كان – الخياط– من قادة الإخوان المسلمين ، في نهاية الأربعينيات وبداية الخمسينات([4]).

---

[1] – حمادة، أعلام فلسطين، ج٢، ص ٣٩، وانظر، العبيدي، عوني، حزب التحرير الإسلامي، ص١٢٧.

[2] – سنقرط، داود عبد العفو، سبيلي إلى الله، بدون دار ومكان نشر، ١٩٨٤، ص ٦٩.

[3] – العبيدي، عوني جدوع، حزب التحرير الإسلامي، ص ٥٤ .

[4] – المرجع نفسه، في تعقيب للشيخ عبد العزيز الخياط على كتاب المؤلف، ص ٧ – ٢٨.

المبحث الثاني: البيئة التي عاش فيها النبهاني

المطلب الأول : البيئة السياسية

تعد الفترة التي ولد فيها النبهاني من أحلك الفترات وأصعبها على العرب والمسلمين، إذ كانت المؤامرات والأطماع الغربية واضحة في إضعاف الدولة العثمانية والاستيلاء على ثروات العالم العربي والإسلامي واحتلال أراضية.

ومنذ نهاية القرن التاسع عشر، ومنذ عام ١٨٩٧م تحديداً، عندما اجتمع اليهود من اجل إيجاد وطن لهم وإقامة دولة فيه، واختيارهم لفلسطين لإقامة هذا الوطن المزعوم لهم، من خلال إقناع يهود العالم أن هذه ارض الميعاد، وأنهم يريدون إقامة هيكلهم المزعوم بجانب المسجد الأقصى المبارك، فمنذ تلك الفترة بدأت أطماع اليهود ومن لف لفيفهم من الغرب الصليبي الحاقد، يعملون على تنفيذ هذه المخططات المسمومة، تحت مسميات وخطط ظاهرها فيه الرحمة وباطنها فيه العذاب.

ومع بداية القرن العشرين بدأت الصراعات تتوالى واحدة تلوى الأخرى، فكان مما ساعد على تسارع تلك الأحداث السيئة على الأمة، وجود زمرة من بطانة السوء تحكم الدولة العثمانية، لترسخ العداوة والحقد في قلوب العرب والمسلمين، على زعامات الترك بقيادة المشئوم مصطفى كمال أتاتورك، والذي على يده هدمت آخر حصون الخلافة الإسلامية عام ١٩٢٤م، بعد ما حدث من تقتيل وإعدام لزعامات وقيادات عربية حاولت مقاومة الظلم الذي وقع عليها.

ولقد تعرضت فلسطين – كما تعرض الوطن العربي كله – للاستعمار في بداية القرن العشرين، حيث كانت تحت الانتداب البريطاني، كما كانت مطمعاً للاستعمار، حيث كان

الاستعمار الغربي – خاصة بريطانيا وفرنسا –، يرنو ببصره إلى بلاد الشام ويعمل جاهداً على استهامها، وبخاصة فلسطين.

لذلك كانت بدايات القرن العشرين سوداء مظلمة في البلاد العربية والإسلامية، إذ كانت في بلاد الشام – وفلسطين جزء منها – تحاك المؤامرات والخطط لتقسيم هذه البلاد بين دول الغرب (المستدمر)([1]) للبلاد الإسلامية، والناهب لخيراتها، فكان وعد بلفور المشئوم، ثم سايكس بيكو، والتي قسمت بلاد الشام بين المحتل الفرنسي والبريطاني، وقد كانت فلسطين واقعة تحت الانتداب البريطاني، والذي مهد وبطرق مقننة ودقيقة لدخول اليهود إلى فلسطين، وشجع اليهود للسفر إلى فلسطين ومكنهم من امتلاك الأراضي والسلاح، وإشراكهم في حكم البلاد، مما كان له اكبر الأثر في تقوية شوكتهم وإعلانهم – حسب الخطط التي رسموها – دولة إسرائيل على ارض فلسطين العربية الإسلامية في ١٩٤٨/٥/١٥ م([2]).

وأثناء هذه الفترات قامت عدة ثورات ومقاومة للاحتلال البريطاني أولاً، ثم لوجود اليهود وسيطرتهم ثانياً، فاستمرت هذه الثورات منذ العشرينات من القرن العشرين إلى يومنا هذا وستبقى ما بقي يهود في ارض الإسراء والحشد والرباط .وعليه فقد كان لهذه البيئة السياسية السيئة، الأثر الواضح في حياة النبهاني وشخصيته، إذ أنه ومنذ اكتمال رجولته، نذر نفسه للدفاع عن الخلافة الإسلامية والبلاد الإسلامية وبخاصة فلسطين، والتي كانت محور الصراع الرئيس بين المسلمين واليهود والصليبيين منذ بداية القرن العشرين وإلى الآن .

---

[1] – من الخطأ أن نسمي احتلالهم لبلادنا وسيطرتهم على خيراتنا استعمار، لأنه يُظْهِر أنهم جاءوا ليعمروا بلادنا لا لينهبوا خيراتها ؟! إلا أن الباحث سيضطر إلى ذكرها في هذه الدراسة بلفظ الاستعمار، لما ارتبط به هذا اللفظ من معنى سلبي في أذهان كل من يسمعه. انظر الكيلاني، ماجد عرسان ، التربية والتجديد ، دبي –الإمارات العربية المتحدة، دار القلم ، ط١، ٢٠٠٥، ص ٥١.

[2] – انظر، الروسان، محمود، فلسطين والصهيونية، جامعة اليرموك، د١، ١٩٨٣، ص٨٣، والنجار، زغلول، المؤامرة، القاهرة–مصر، مطبعة نهضة مصر، ط٣، ٢٠٠٣، ص ٦٠، وجارودي، روجيه، إسرائيل الصهيونية السياسية، بيروت–لبنان، درا الشروق،ط١، ١٩٨٣.

ولقد كانت البيئة السياسية في فلسطين بشكل خاص والعالم العربي بشكل عام تحت السيطرة التركية، إذ قسم العثمانيون الوطن العربي إلى مجموعة من الولايات، ووضعوا في كل ولاية عدداً من الموظفين، وقد شهدت الأوضاع السياسية تراجعاً، وبالذات عندما وصلت جمعية الاتحاد والترقي إلى سدة الحكم عام(١٩٠٨)، فحاول الاتحاديون تتريك الدولة العثمانية وصهر جميع شعوبها في البوتقة الطورانية، واشتدت النقمة على الأتراك في مطلع القرن العشرين، الأمر الذي أدى إلى تنامي الوعي الوطني لدى الشعوب العربية بتأسيس عدة جمعيات وأحزاب سياسة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كالجمعية السرية في بيروت، وجمعية بيروت الإصلاحية، وجمعية البصرة الإصلاحية، والجمعية القحطانية، وقد تشابهت أهداف هذه الأحزاب والجمعيات ومطالبها، ممثلة بالعودة إلى جعل اللغة العربية لغة رسمية.وحصول الولايات العربية على الاستقلال الذاتي، أو الإدارة اللامركزية، وتداعى الشباب العربي بالتعاون مع حزب اللامركزية إلى عقد مؤتمر في باريس عام ١٩١٣م، بغرض السعي للاستقلال التام عن الدولة العثمانية، مما أثر في دفع العرب للسعي لنيل الاستقلال([1]).

وقد امتازت الفترة من ١٩١٨-١٩٢٣ : بان نشطت الحركة السياسية الوطنية على مستوى فلسطين في هذه المرحلة مستخدمة النضال السلمي، مثل التحريض وكتابة المقالات الصحفية، والمظاهرات السياسية وأساليب العصيان والانتفاضات، وإسماع وجهات النظر الفلسطينية للرأي العام العالمي .

---

[1] – الكيالي، عبد الوهاب، تاريخ فلسطين الحديث، بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١٠ ، ١٩٩٠، ص ٤٤ وما بعدها.

أما الفترة من ١٩٢٣-١٩٢٩: فقد تميزت بالركود العام قياساً بالمرحلة السابقة، ولعل ذلك يرجع إلى اقتصار نشاط الحركة الوطنية الفلسطينية على ردات الفعل، كما أنها كانت بعيدة عن مبادئ التخطيط والتنظيم، فسادت انشقاقات وخلافات وتشرذم سياسي بينها.

أما المرحلة من ١٩٢٩- ١٩٣٤: فهي مرحلة النهوض الشعبي للحركة الفلسطينية، حيث شاركت قطاعات وفئات شعبية في النشاط السياسي الوطني، من العمال والفلاحين والطلاب المثقفين والطبقة الوسطى، وهي مرحلة الصدام المباشر، كما حصل في ثورة (البراق)١٩٢٩م.

أما مرحلة ثورة ١٩٣٦-١٩٣٩: فقد كانت سلسلة من الأعمال المسلحة لمقاومة الانتداب البريطاني، المساند والمؤيد للهجرة اليهودية، وحدثت إضرابات عامة ومظاهرات شعبية في معظم مدن وقرى فلسطين ([1]).

وفي مرحلة الحرب العالمية الثانية والأربعينات: كان النشاط الحزبي سيئاً وضعيفاً، إذ ساعدت ظروف الحرب على إضعاف الأحزاب، وإخماد الثورات، وفي عام ١٩٤٨م، تم الإعلان عن قيام دولة إسرائيل، بمساندة مادية ومعنوية من بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية، فدخلت الأمة العربية في مرحلة من اخطر مراحلها بوجود كيان مغتصب لأراضيها تحت حماية دولية، وخاض العرب حرباً لم تكن متوازنة أدت إلى احتلال أراضٍ واسعة وإقامة دولة إسرائيل.

وفي مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية: أعلنت بريطانيا أنها ستنسحب نهائياً من فلسطين بتاريخ ١٥/٥/١٩٤٨، وأدى ذلك إلى نشوب الإصطدامات بين العرب واليهود، وتم تشكيل قوات باسم الجهاد المقدس بقيادة عبد القادر الحسيني، وفي ١٩٦٧، قامت حرب بين العرب واليهود على

---

[1] – انظر، الكيالي، عبد الوهاب، تاريخ فلسطين الحديث، ص ١٣٣ وما بعدها، وانظر القدومي، فاروق، فلسطين بين الماضي والحاضر، ص ٢٣ وما بعدها.

ارض فلسطين، وكانت النتيجة احتلال أراضٍ عربية جديدة، وفي عام ١٩٧٣ قامت حرب جديدة بين العرب واليهود، ولكن لم يحقق العرب أي انتصار يعيد الأرض المغتصبة من اليهود ([1]).

وقد دخل النبهاني العمل السياسي والعسكري منذ الثلاثينات، بعد قيام الثورة الفلسطينية، واستشهاد الشيخ عز الدين القسام، حيث اندمج بالعمل السياسي، فأسس جمعية الاعتصام الإسلامية عام ١٩٣٨، والتي كان من أهدافها الأساسية المحافظة على عروبة فلسطين، وطرد المحتلين الانجليز، ومقاومة الهجرة اليهودية ([2]).

لقد كان النبهاني واضح الخط السياسي، مهتماً بالشؤون العامة فأخذ يدرس بعمق واهتمام الأحزاب والحركات والتنظيمات التي نشأت منذ القرن الرابع الهجري، فدرس أساليبها وأفكارها وأسباب انتصارها أو فشلها، وكان الدافع لدراسة هذه الأحزاب هو إحساس الشيخ بوجوب وجود تكتل إسلامي يعمل لإعادة الخلافة، بعد تعطيلها على يد مصطفى كمال أتاتورك، إذ لم يستطع المسلمون إعادتها، على الرغم من وجود تنظيمات إسلامية تعمل آنذاك، ولما وجدت دولة إسرائيل على أرض فلسطين وظهر ضعف العرب أمام عصابات اليهود ربيبة الانتداب البريطاني، الذي كان يتحكم في الأردن ومصر والعراق، ثار إحساس الشيخ تقي الدين، فأخذ يدرس الأسباب الحقيقية التي تنهض بالمسلمين، فحاول عن طريق الفكر القومي أنهاض الأمة، وكتب ذلك في رسالتين هما: ١- رسالة العرب، ٢- وإنقاذ فلسطين، واللتين صدرتا في عام ١٩٥٠([3]).

---

[1] ـ للاستزادة من هذا الموضوع ـ أحداث القرن العشرين ـ راجع كتب التاريخ الحديث والموسوعات التي تتناول هذا الموضوع بتفاصيل دقيقة وكبيرة .

[2] ـ حمادة، محمد عمر، أعلام فلسطين، ج ٢، ص ٤٠.

[3] ـ العبيدي، عوني جدوع، حزب التحرير، ص ٥٢. وانظر عبيدات، محمود سالم، أثر الجماعات الإسلامية الميداني خلال القرن العشرين، ص ٢٢٩، ورسالة العرب، هي مذكرة قدمها النبهاني للمؤتمر الثقافي للجامعة العربية، المنعقد في الإسكندرية، سنة ١٩٥٠م، تضمنت أسباب عدم نهوض الأمة الإسلامية، وطرق الاستعمار الغربي في تأخيره، والعلاج اللازم لكيفية النهوض بواقع الأمة وإحياء رسالتها الإسلامية الخالدة، وان رسالة العرب الخالدة هي الإسلام. أما رسالة إنقاذ فلسطين، فلم اعثر عليها.

ونلحظ من هذا كله الأثر الذي انعكس على النبهاني حيث ابتدأ نشاطه السياسي مبكراً، متأثراً بجده الشيخ يوسف النبهاني، حيث كان يحضر مناظراته المتنوعة، كما كانت مناقشات النبهاني وتحركاته في أوساط الطلاب أثناء وجوده في الأزهر الشريف، وكلية دار العلوم، تكشف عن اهتماماته السياسية .

وعليه يمكن القول، أن البيئة السياسة التي عاش فيها النبهاني، كان لها اكبر الأثر في تكوين فكره السياسي وطروحاته وآرائه، والتي أصبحت فيما بعد نقطة انطلاق لجميع أتباعه، فكان واضحاً أن جو الظلم، والاستبداد، والتبعية، والاحتلال، والحروب، التي عاشها النبهاني جميعها، شكلت عنده عقلية صلبة تحارب وتواجه وتقاوم هذا كله، وهذا ما كان واضحاً في كتبه التي ألفها، والتي تظهر فيها أفكاره بوضوح لا لبس فيه.

المطلب الثاني : البيئة الاجتماعية

بعد فشل الحكم العثماني في توفير الأمن للشعوب الإسلامية، التي تحكمها دولته، وانشغال سلاطينه بأمورهم الشخصية، ويجمع الضرائب والأموال لمصالحهم، نتيجة ضعف الحكومة العثمانية وفقدانها السيطرة على المناطق التي تم فتحها، وقلة الغنائم التي كانت تحصل عليها من هذه الفتوحات، تم إهمال الوضع الاقتصادي والاجتماعي والتعليمي للشعوب العربية، الأمر الذي ساهم في ضعف الدولة العثمانية ومحاربة الشعوب لهذا الحكم، والقيام بالعديد من الثورات للتخلص منه، بمساندة الدول الاستعمارية الأخرى، على أمل تحسين الوضع الاقتصادي والاجتماعي لهذه الدول.

ولقد كان لاعتماد الحكم العثماني على نظام الضرائب المباشرة من الفلاحين، أثر اجتماعي سلبي عليهم، حيث أدى إلى إصابة الإنتاج الزراعي بأضرار كبيرة، وبالرغم من سوء الأحوال الاقتصادية في بداية الانتداب البريطاني، إلا أن الفلسطينيين حافظوا على عاداتهم وتقاليدهم وتراثهم، وخاصة بعدما كشفوا النوايا الاستعمارية والبريطانية، في محاباتها لليهود ومحاولات طرد الفلسطينيين من أراضيهم، حيث تعرضت الطبقات الفقيرة وخاصة العمال والفلاحين لنفس الظروف المعيشية الصعبة، والتي تمثلت بالتهجير، والطرد، وقلة العمل، وعمليات الابتزاز من اليهود، والحكومة البريطانية لبيع أراضيهم، الأمر الذي جعلهم يخضعون لظروف متشابهة من الظلم والقهر([1]).

وقد عاش النبهاني في هذه الفترة، والتي كانت فيها الظروف الاجتماعية والاقتصادية حالكة، تلقي بظلالها على حياة الناس ومعاشهم، وبالتالي على انشغالهم بالتفكير في تأمين قوتهم وقوت عيالهم، مع شدة ما تعانيه المنطقة من أزمات متعاقبة لا زالت ماثلة إلى الآن.

فقد تميزت فترة الحكم العثماني في عهد جمعية الاتحاد والترقي، بالظلم الاجتماعي والاستبداد للطبقات الفقيرة والقروية، من قبل الطبقات البرجوازية الغنية، وتميز التقسيم الطبقي بوجود عدة طبقات هي : الوجهاء ، والطبقة البرجوازية المتوسطة والصغيرة، وطبقة العمال والفلاحين([2]).

ونظراً لعدم وجود توجه جماعي، أو تنظيمات وطنية، أو دينية محلية، توجه وتنظم الجماهير، نحو النضال ضد اليهود والحكومة البريطانية وظلمهم، بقي الفلاح الفلسطيني في بداية الانتداب البريطاني، أسيراً للتغيرات في حياته، وأصبح من السهل عليه تقبل الأفكار الغربية

---

[1] – نشوان، جميل عمر، التعليم في فلسطين، عمان–الأردن، دار الفرقان، ط١ ، ٢٠٠٤، ص ٦٨.

[2] – نشوان، جميل عمر، التعليم في فلسطين، ص ١٥ وما بعدها .

والجديدة، نظراً للفقر الشديد وسوء الأحوال الاقتصادية، ولم تستطع الطبقات الفقيرة تعليم أبنائها أو تكملة دراستهم، مما أدى إلى اقتصارها على المرحلة الابتدائية، لكن الترابط الأسري والعشائري بقي قوياً ومتماسكاً، رغم محاولات الحكومة البريطانية، تفكيك وإضعاف الروابط العشائرية التقليدية، والتي اعتبرتها بريطانيا ضد مصالحها، بكونها تقوي العلاقات والتعاون والمشاورة بين أفراد العشيرة، وتساعد في حل العديد من المشاكل الاقتصادية والاجتماعية([1]).

ومن العوامل التي أدت إلى إهمال الزراعة ازدراء العائلات الوجيهة (سكان المدينة) للفلاحين وعملية الفلاحة، مما اضطر البرجوازية المتوسطة والصغيرة، والمنبثقة من القرى، إلى رفض العمل بالزراعة مباشرة، وتفضيلها العمل في المدينة في قطاع الخدمات والتجارة، وفي ظل عدم وجود حماية للفلاحين، لجئوا إلى الله طالبين الرحمة، وذلك عن طريق وسطاء روحانيين سموا بالأولياء يطلبون منهم المساعدة، مما زاد في انتشار الخرافات والضعف الديني، وبالتالي عاش الفلاح عالم الخرافات والحياة القاسية، ففقد ثقته بنفسه وقدرته على تغيير وضعه المأساوي ([2]).

ونظراً للفقر الشديد والإهمال الصحي للفقراء، كثرت الأمراض بينهم، وتعرض الكثير من الناس للموت، بسب الأمراض البسيطة، وذلك لعدم قدرتهم على تغطية نفقات العلاج، لذلك ونظراً للوضع المأساوي، تماسكت العديد من الأسر والعائلات مع بعضها، للحفاظ على نفسها، فتميزت الأسرة بالامتداد الأفقي، فأصبحت تعيش في بيت واحد وتحت رأي كبيرها فقويت العلاقات الاجتماعية بينها ([3]).

لكن التهجير والنزوح للشعب الفلسطيني من أراضي فلسطين بعد حرب ١٩٤٨م، أدى إلى انعزال قطاع غزة ، فانعدمت العلاقة التجارية بين المنطقتين، حيث كانت كل منطقة تستورد فائض

---

[1] – المرجع نفسه، ص ٦٩ .

[2] – نشوان، جميل عمر، التعليم في فلسطين، ص ٢١ .

[3] – المصدر نفسه، ص ٢٢ .

إنتاج المنطقة الأخرى، فقلت مجالات العمل وارتفعت نسبة البطالة وتدنى مستوى المعيشة، واعتمد الفلسطينيون على مساعدات وكالة الغوث، فاستفادت الطبقة البرجوازية الكبيرة والمتوسطة من رخص الأيدي العاملة في زيادة دخلها ومشاريعها، واتجهت لتعليم أبنائها سواء قبل النكبة أو بعدها، وحصل أبناؤها على التعليم الجامعي الذي مكنهم من تولي المناصب الإدارية المهمة في فلسطين، وأدى الوضع الاقتصادي السيئ إلى نزوح عدد من الفلسطينيين بشكل إرادي إلى دول عربية للحصول على مصادر الرزق، وهذا ما طمحت به وسهلته وشجعته الأمم المتحدة بتمويل من أمريكا وبريطانيا ([1]).

كما أدى تشتت الشعب الفلسطيني، وما حل به من نكبات إلى قطع العديد من العلاقات والروابط الاجتماعية بين العائلات حتى بين العائلة الواحدة، لكن وجود التجمعات الفلسطينية في قطاع غزة والضفة الغربية بعد حدوث النكبة أدى إلى نشوء علاقات جديدة مبنية على التمسك العائلي والقروي، لشعورهم أن ذلك يحقق الأمن والأمان ويحسن الوضع الاقتصادي السيئ، ويحقق التضامن الاجتماعي الذي يساعد على تجاوز الحياة المعيشية الصعبة، آملين في العودة إلى وطنهم وقراهم في اقرب وقت ([2]).

لقد عاش النبهاني هذا الوضع الاجتماعي والاقتصادي السيئ، وعانى ما عاناه الشعب الفلسطيني من وضع اقتصادي واجتماعي صعب، أدى إلى تفكك اجتماعي وتقسيم العائلة الواحدة بين عدة دول بسبب ما حل بهم من نكبات ونكسات وحروب، لذا كان النبهاني يحمل هم أهله وبلده محاولاً البحث عن الأسباب التي أدت إلى شرذمتهم وكيفية علاجها، فكان له في ذلك مؤلفات تبين كيفية معالجة الوضع الاجتماعي والاقتصادي في الإسلام، فألف كتابه النظام الاجتماعي في

---

[1] – المصدر نفسه، ص ١٢٣ وما بعدها (بتصرف).

[2] – نشوان ،جميل عمر ، التعليم في فلسطين ، ص ١٣١ وما بعدها (بتصرف).

الإسلام، وكذلك النظام الاقتصادي في الإسلام، بين فيهما وجهة النظر الإسلامية في كيفية تحقيق الأمن الاجتماعي والاقتصادي في الإسلام، كما عمل على صياغة دستور كان من بين مفرداته النظام الاجتماعي والاقتصادي ([1]).

المطلب الثالث : البيئة الثقافية

كان الوضع الثقافي معبراً عن ما تعيشه البلاد الإسلامية، من أوضاع عسكرية وسياسية وحروب، فكانت البيئة الثقافية هي الناطق والمعبر عن أحوال الناس في تلك الفترة .

ولقد كان المثقفون الفلسطينيون، متابعين للتطورات حينذاك وكانت لهم آراؤهم وتوجهاتهم إذ اتخذوا مواقف ثابتة وحازمة في وجه سياسة التتريك التي مارستها جمعية الاتحاد التركي ضد الثقافة العربية، وكذلك كان لهم مواقفهم ضد سياسة التجنيد الإجباري للشباب العربي وزجهم في حروب لا علاقة لهم فيها سوى تحقيق مطامع الدولة التركية ([2])، ومن ثم فضح وتعرية المخططات الاستعمارية للدول العربية، ومحاربتها بالقلم إلى جانب البندقية.

وقد مرت القضية الفلسطينية بتطورات كثيرة في مختلف المجالات الثقافية، بحيث جعلت للتجربة الفلسطينية في مجال تطور الفكر السياسي والحركة الثقافية وخاصة الأحزاب ثقلاً، وتأثيراً كبيراً على واقع الحياة في فلسطين، وانعكست هذه التجربة الفريدة من نوعها على مجمل تطورات القضية، فقد عملت الأحداث المتلاحقة والمتلاصقة على صقل شخصية فلسطينية ذات طابع

---

[1] – انظر كتب النبهاني، النظام الاجتماعي في الإسلام، والنظام الاقتصادي في الإسلام، ومقدمة الدستور ص ١٨٣وص٢٠٠، وسنبين ما تضمنته هذه الكتب عند الحديث عن منهجه في الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي.

[2] – الأمير، كوثر، واقع التعليم في فلسطين، مطبعة العرب، ١٩٩٧، ص ٩.

مستقل في تكوين الفكر السياسي وتطوره لدى المجتمع الفلسطيني قاده مجموعة من النخب السياسية والثقافية والقيادات العسكرية.

ونتج عن ذلك، صقل شخصية فلسطينية سياسية تمتلك الكثير من الخبرات في هذا الأمر، والتي يجب أن تصاغ جميعها في النظر من جديد للمستقبل، ولواقعنا الذي نعيشه الآن، وأن تستغل هذه الخبرات والإمكانيات لصالحها.

ولقد تنبهت الصحف الفلسطينية آنذاك إلى الخطر الصهيوني، فكانت أول الصحف العربية التي نبهت إلى ذلك جريدة الكرمل في حيفا سنة ١٩٠٩، كما ساعدت إثارة مسألة الخطر الصهيوني، إلى إنشاء الحزب الوطني العثماني، بهدف توجيه كل الجهود نحو معارضة قانونية للصهيونية وتذكير الحكومة العثمانية بواجباتها ([١]).

وفي عام ١٩١١م، صدرت صحيفة فلسطين، والتي دأبت في مقالاتها تحذر من خطر وجود اليهود وأطماعهم في فلسطين، كما أنها كانت موجهة لعرب فلسطين بالذات ، ومنذ ذاك الوقت المبكر أشارت الصحيفة أن الصهاينة يريدون السيطرة على ارض المعراج قرية بعد أخرى ([٢]).

وقد تأثر النبهاني كغيرة من المثقفين ورجال الفكر في فلسطين، بالتيارات السياسية التي ظهرت بين إخوانهم العرب في هذه الحقبة من الزمن وأثروا فيها، ولعل أهم هذه التيارات هي الدعوة للجامعة الإسلامية، والدعوة إلى القومية العربية، والوقوف في وجه الحركة الصهيونية والهجرة اليهودية إلى البلاد، وعلى الرغم من الحساسية الشديدة في مسألة القومية، كانت ردة الفعل العربية أكثر تمسكاً بالعروبة، ومن ثم ازداد الإقبال على إنشاء الجمعيات والأندية الأدبية والسياسية العلنية

---

[١] – الأمير، كوثر، واقع التعليم في فلسطين، مطبعة العرب، ١٩٩٧، ص ١٠ .

[٢] – سويدان، طارق ، فلسطين، التاريخ المصور، الكويت، دار الإبداع الفكري، ط٢ ، ٢٠٠٤، ص ٢١٧.

والسرية، في سبيل الدفاع عن كيانهم القومي الذي أصبح مهدداً بالزوال، فقد أسس شكري الحسيني من القدس جمعية الإخاء العربي العثماني ١٩٠٨م، وتم تأسيس المنتدى الأول سنة ١٩٠٩ بهدف إحياء الوعي القومي في العاصمة العثمانية، فكان للمثقفين الفلسطينيين لهجة مشتركة، كما ساهم طلبة من فلسطين بتأليف جمعية للطلبة هي جمعية العلم الأخضر في الأستانة في أيلول ١٩١٢م، لتقوية الروابط القومية بين الطلبة العرب في المدارس العليا، وتوجيههم إلى النهوض بأمتهم، وكذلك أنشئت جمعية العربية الفتاة سنة ١٩١١م، والتي كان لها دور بارز في الحركة العربية التي تعاونت مع الشريف حسين بن علي، وأعلنت الثورة على الأتراك ([1]).

أما الحياة الحزبية فقد كانت أقرب إلى الحركات الوطنية منها إلى الحزب السياسي ذي الطابع التقليدي، بحيث جعلت هذه الأحزاب لم تعمر طويلاً لعدم نضوج مفهوم الإطار التنظيمي للحزب، وعدم تبلور منهج متكامل للعمل الحزبي، فقد كانت مرتبطة بما تفرضه طبيعة الحياة السياسية والتغيرات المصاحبة لهذه الأحداث، التي اتسمت في فلسطين قبل النكبة بأنها معقدة، ومتشابكة، ومتلاحقة، بحيث لم يكن هناك وقت طويل للتأني والتريث والتفكير في جوهر الأحداث، واعتماد نظرية "لكل فعل رد فعل" في الحياة السياسية، مما نتج عن ذلك تدهور الأمور من أيدي القيادات الحزبية في تلك الفترة، فأدى ذلك إلى كثرة الانشقاقات في النخب السياسية، وظهور الصراعات السلطوية بين بعض العائلات التي كان لها الثقل الكبير في الساحة الوطنية الفلسطينية، ولا ننسى كذلك الدور البريطاني والصهيوني في التركيز على نشر بذور الفتنة والطائفية بين أفراد المجتمع الفلسطيني، واستخدام الدعاية الصفراء والحرب النفسية في تعامله مع فئات المجتمع الفلسطيني آنذاك من قيادات سياسية ومثقفين وعامة، ودور الصهيونية في كيفية تفشيها ودخولها المحسوب بكل دقة ورقابة في اختراق الساحة الوطنية الفلسطينية، كما لعبت

[1] - الأمير، كوثر، واقع التعليم في فلسطين، مطبعة العرب، ١٩٩٧، ص ١١.

الإذاعة الفلسطينية دوراً وطنياً متميزاً في الحياة الثقافية الفلسطينية وخاصة في الفترة التي اشرف عليها الشاعر إبراهيم طوقان (١٩٣٦- ١٩٣٩) ([1]).

ومن هنا يعتبر بروز العلماء والمفكرين والقادة في هذا العصر، أمراً في غاية الأهمية والصعوبة في نفس الوقت، ويعتبر النبهاني الذي عاش أزمة الفكر والثقافة العربية منذ بداياتها الأولى، صاحب فكر رائد في هذا المجال، حيث حاول أن يبث في الأمة أفكاراً تنطلق من عقيدتها لتصحيح واقعها، محاولاً تلمس الواقع الذي كان يعيشه من خلال كتاباته وآرائه الكثيرة، والتي كان لها أثر واضح في الحركة الثقافية في ذلك الوقت، بل استمر صداها إلى وقتنا الحاضر، بالاستناد إلى ما كتب النبهاني، والذي ظهر من خلالها أنه سبق أقرانه، بحدة ذكائه وبعد نظره، وقوة حجته، وسعة اطلاعه، مما مكنه من تكوين ملكة القدرة على التمييز بين الآراء والأفكار، قديمها وحديثها، ليتبنى منها الاصوب والأكثر سداداً، بناء على قوة الأدلة الشرعية، وصحة الاستدلال، وصواب الفهم.

---

[1] - المصدر نفسه، ص ١٠ .

المطلب الرابع : البيئة التعليمية

كانت الدولة العثمانية تشرف على نظام التعليم بشكل مباشر، بما يخدم ويعزز قوتها([1])، فجعلت التعليم الابتدائي إلزامياً ومجانياً في جميع الولايات العثمانية ([2]).

أما في عهد الاحتلال البريطاني فقد تطور التعليم إلى مراحل أكثر تنظيماً، بحيث أصبحت الدراسة على شكل فصول وصفوف معروفة العدد ومنفصلة عن بعضها البعض، وكان معظم صفوف قرى فلسطين لا يتعدى الصف الرابع، وبعدها يذهبون إلى المدن القريبة من قراهم، إلا ما ندر من القرى الفلسطينية التي كانت مدارسها تزيد في صفوفها حتى تصل إلى الصف السابع الابتدائي ثم الأول الثانوي .

إن هذا التطور في التعليم لم يكن برغبة بريطانيا ولا من صنع يدها، فقد عملت كل جهدها على دفن التعليم وزيادة التجهيل في الشعب الفلسطيني، ولكن نهض الجيل الأول من الشعراء الفلسطينيين بدور هام وبارز في خوض المعركة الوطنية بمختلف جوانبها، وحذروا قبل صدور وعد بلفور من الخطر الصهيوني، ومن سياسة الهجرة اليهودية، ومصادرة الأراضي وبيعها، ودعوا إلى التلاحم العربي لإنقاذ الوطن من الأخطار المحدقة به ([3]).

وإذا كانت بعض مراحل تاريخ الأمة قد سادها الظلم والظلام – وما اقل واقصر تلك المراحل في تاريخ الأمة العربية الطويل والحافل بالمنجزات العلمية – فان هذا لا يعني أن كل تاريخها كان

---

[1] – العمايرة، محمد حسن، النظام التربوي في الأردن، ص ١ .

[2] – الأمير، كوثر، واقع التعليم في فلسطين، مطبعة العرب، ١٩٩٧، ص ١٣.

[3] – المرجع نفسه، ص ٩ .

مظلماً، بل إن هذا لا يعني أنها لم تحاول القضاء على الظلم وتخرج من الظلام إلى النور، وقد سجل لها التاريخ محاولاتها العديدة في ذلك ([1]).

وسنبين في هذا المطلب أوضاع التعليم في فلسطين من أواخر الحكم العثماني إلى ما بعد النكبة، وما ترتب على هذه السياسة التعليمية من تغييرات في المجلات التربوية المختلفة، سواء على صعيد الأهداف التربوية، أم المقررات والكتب المدرسية، أم عدد المدارس والطلاب، أم أساليب التقويم، أم إعداد المعلمين وتأهيلهم.

أولاً : أوضاع التعليم خلال فترة أواخر الحكم العثماني ([2]):

في أواخر العهد العثماني ظهرت حركة إصلاح في نظام التعليم في أنحاء الدولة العثمانية، حيث فرضت ضريبة خاصة من اجل التوسع في التعليم وإنشاء مدارس جديدة، وظهر مزيد من الانفتاح على الغرب وأوروبا وتم فتح العديد من المدارس الأجنبية.

وفي ضوء المتغيرات التي حدثت في أواخر العهد العثماني، والتي نظرت إلى التعليم على أنه احد العوامل الرئيسة لتوطين وتثبيت دعائم الحكم العثماني، وإعداد صفوة من أبناء العائلات لتولي المناصب الإدارية الهامة في البلاد، حتى تستطيع أن تسيطر على الولايات بسهولة، تم صياغة تعليمات جديدة أبرزها: تشكيل ديوان للمعارف، وتأسيس جامعة ومعهد للإدارة في استانبول، وإصدار نظام تعليم جديد، وتأسيس مدرسة عليا لإعداد المعلمين.

وقد ترتب على هذه السياسة حدوث تغيرات عديدة في العديد من المجالات منها :

---

[1] – المنظمة العربية للتربية الثقافة والعلوم، أحوال التربية والتعليم في الأراضي المحتلة، القاهرة، الهيئة العامة لشئون مطابع الأميرية، ١٩٧٣، ص ٢٠.

[2] – نشوان، جميل عمر، التعليم في فلسطين، ص ٢٥– ٥٨، بتصرف، وانظر، القشطان، عبد الله، التعليم الحكومي العربي إبان الحكم التركي والانتداب البريطاني، عمان–الأردن، دار الكرمل، ط١، ١٩٨٧، ص ٢١.

1- الأهداف التربوية: تخريج أفراد من الوجهاء والبرجوازية المتوسطة لتولي المراكز والوظائف التي تخدم الوالي وحاشيته، والاهتمام بالأمور الدينية والتي اعتمدت على عمليات الحفظ للقران والسنة النبوية، وتعليم القراءة والكتابة، وتخريج الوعاظ والكتبة والخطباء في المساجد.

2- المقررات والكتب المدرسية: حظيت العلوم الفقهية بالمقام الأول في الحكم العثماني في مجال التأليف والتدريس، أما في مجال كتب التدريس المدرسية في المراحل التعليمية، فقد وضعت إدارة المعارف المقررات والكتب التي تناسب كل مرحلة، وكانت تشتمل بشكل عام على: تعليم القرآن الكريم والسنة النبوية، والكتابة والقراءة، والحساب، وعلوم التاريخ، والجغرافيا، والرياضة، والهندسة، والعلوم، واللغات، والمنطق.

3- عدد المدارس: نقصت المدارس في العهد العثماني عنها في العصر المملوكي، فقد بلغ عدد المدارس في مدينة القدس مثلا (56) في العهد المملوكي، وتراجعت إلى (35) مدرسة في العهد العثماني، حيث تحولت المدارس بسبب سوء الأحوال الاقتصادية والاجتماعية إلى مساكن ودور للأيتام، إلا أنه قد بلغ عدد المدارس في أواخر العهد العثماني (807) مدارس موزعة على جميع مدن وقرى فلسطين.

4- عدد الطلاب: نظراً لقلة المدارس فقد قل عدد الطلاب واقتصر على فئة محددة من الطبقة البرجوازية التي هدفت إلى تولي المراكز والوظائف الإدارية في المناطق الحساسة في الدولة العثمانية، حيث لم تستوعب المدارس الحكومية إلا ما يقارب (10%) من الطلاب الذين كانوا في سن المدرسة.

5- المراحل التعليمية (السلم التعليمي): تم تقسيم السلم التعليمي إلى ثلاث مراحل هي : 1- مرحلة التعليم الابتدائي، وهي تنقسم إلى قسمين : أ- مرحلة التعليم الابتدائي الدنيا

(الصبيانية)، ب- مرحلة التعليم الابتدائي العليا (المكاتب الرشيدية) . ٢- مرحلة التعليم الثانوي: وهي تنقسم إلى قسمين، أ- مرحلة التعليم الثانوي الدنيا (مكتب إعدادي)، ب- مرحلة التعليم الثانوي العليا (مكتب سلطاني) . ٣- مرحلة التعليم العالي (المكتب العالي): وهي دار للمعلمين ودار للمعلمات، ودار ومكاتب الفنون والصنائع المختلفة، وهي تدرس العلوم الدينية والعلوم الطبيعية.

٦- أساليب وأدوات التقويم: اعتمد المعلمون على الحفظ وتلقين المعلومات للطلاب، حيث لم تكن تعرف أساليب التقويم التربوية، ولم تقدم للمعلمين خبرات تربوية كافية تؤهلهم للأساليب الحديثة في التقويم، أما أسلوب المعلمين في المدارس فهو أسلوب تسلطي قمعي، فيستخدمون العقاب البدني بأسلوب عنيف ضد الطلاب لإجبارهم على الحفظ، أو في حالة حدوث إساءة منهم، وقد ساهمت عملية التدريس باللغة التركية في المدارس الحكومية العربية، إلى تولد طلاب لا يتقنون اللغة التركية جيداً ولا يتعلمون المبادئ الأساسية في اللغة العربية، مما ساهم في ضعف نوعية التعليم المقدم للطلاب العرب.

٧- إعداد المعلمين: من خلال دار المعلمين ودار المعلمات التي تم إنشاؤها لهذه الغاية.

٨- الإدارة التربوية والمدرسية: قامت الدولة العثمانية بعدة خطوات لتنظيم التعليم في الولايات العثمانية التي تسيطر عليها، فعملت على تأسيس ديوان للمعارف وإدارة معارف في الأقاليم، وإنشاء إدارات محلية في المدن الكبيرة للإشراف ومتابعة التعليم في القرى والمناطق التابعة لها.

ثانياً: أوضاع التعليم خلال مرحلة الانتداب البريطاني ([1]):

لم تسمح حكومة الانتداب البريطاني للفلسطينيين بإدارة أمورهم التعليمية بطريقة ذاتية بناء على فلسفة فلسطينية مستقلة تركز على الجانب الوطني أو القومي أو الإسلامي، وتوجه السياسة التعليمية نحو تحقيق الأهداف المرغوبة، حيث كانت فلسفة بريطانيا التعليمية في فلسطين تعتمد على تربية فئة مختارة من أبناء الشعب الفلسطيني، وإعدادهم لتسلم المناصب الإدارية الحكومية لتنفيذ سياساتها الاستعمارية، وتنحصر هذه الفئة في أبناء الأقليات والوجهاء الذين تقوم بريطانيا بتنشئتهم تنشئة خاصة ترتبط بالاستعمار البريطاني فكرياً وثقافياً ومصلحياً.

وقد ترتب على هذه السياسة حدوث تغيرات عديدة في العديد من المجالات منها :

١- الأهداف التربوية: تركز أهداف التربية التي تبنتها وزارة المعارف البريطانية على تجهيل الشعب الفلسطيني بطريقة تسهل حكمه، وتنفيذ سياساتها والحركة الصهيونية، من اجل عدم تولد جيل واعٍ مؤهل يستطيع أن يخالف ويواجه السياسة البريطانية والصهيونية، وانحصرت الأهداف التعليمية والتربوية المعلنة خلال الانتداب البريطاني في تعليم شامل لإزالة الأمية أو تقليلها، وإعداد الناشئة للمستقبل، وإعداد مواطنين عرب صالحين.

٢- المقررات والكتب المدرسية: اعتمدت المناهج على تنظيم دراسة نظرية شكلية بعيداً عن المتطلبات البيئية للمجتمع الفلسطيني الذي ينظر إلى التحرر والوقوف ضد الحركة الصهيونية لأطماعها في فلسطين بعد وعد بلفور، لذلك كان المنهاج يتسم بالجمود وموجهاً نحو الاستقرار، وليس له علاقة بالظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي يمر بها المجتمع العربي والخاضع للاستعمار، والذي يسعى لتحرير نفسه من الظلم والعبودية، حيث

---

[1] - نشوان، جميل عمر، التعليم في فلسطين، ص ٧٥- ١١٩، باختصار.

كانت حصص مادة اللغة الانجليزية هي الأعلى لجميع المراحل على حساب مادة اللغة العربية والتربية الإسلامية.

٣- عدد المدارس: كانت نسبة التعليم للطلاب المسلمين اقل منها بالنسبة للطلاب المسيحيين وذلك بسبب كثرة المدارس غير الحكومية، والتي تشرف عليها الجمعيات والكنائس المسيحية.

٤- عدد الطلاب: كان عدد الطلاب في المدارس الخاصة أكثر منه في المدارس الحكومية، وكذلك قلة أعداد الخريجين من الجامعات والذين لم يعملوا كمعلمين.

٥- المراحل التعليمية (السلم التعليمي): لقد شمل السلم التعليمي خلال فترة الانتداب البريطاني المراحل التالية: المرحلة الابتدائية الأولى، المرحلة الابتدائية العليا، مرحلة التعليم الثانوي، مرحلة التعليم العالي.

٦- أساليب وأدوات التقويم: كان المفتشون يبحثون عن الأخطاء لدى مديري المدارس والمعلمين، لذا كانت الزيارات الصفية هي الأداة والمقياس الوحيد الذي يقوم به المفتشون للحكم على مدى التزام المعلمين بالتعليمات الإدارية لإدارة المعارف، وبالتالي لا يوجد أي دور للمعلم في التعديل أو التطوير للعملية التربوية في ذلك الوقت، فهو معرض للفصل أو عدم الترقية أو التأديب بمجرد مخالفة الأوامر.

٧- إعداد المعلمين: كان هناك عدد من الكليات والمدارس التي تهدف إلى تأهيل المعلمين وإعدادهم للتدريس الثانوي، مثل الكلية العربية، ودار المعلمات، حيث ساهمت المعاهد في تحسين فعالية المعلمين لعملية التدريس رغم عدم وجود أي جامعة فلسطينية أثناء الانتداب البريطاني، بمقابل وجود ثلاث جامعات يهودية.

٨- الإدارة التربوية والمدرسية: انقسم النظام التعليمي في ظل الانتداب البريطاني إلى ثلاثة أنواع: ١- نظام تعليمي للفلسطينيين .٢- نظام تعليم خاص باليهود . ٣- نظام تعليمي خاص بالمدارس الخاصة والأهلية.

ثالثاً: أوضاع التعليم خلال الفترة ١٩٤٨- ١٩٦٧ ([1]):

وقد ترتب بعد النكبة حدوث تغيرات في السياسة التربوية في العديد من المجالات منها :

١- الأهداف التربوية: أصبحت الأهداف التربوية للتعليم الفلسطيني ترتبط بالأهداف التربوية للنظام التعليمي العربي المشرف على التعليم الفلسطيني بعد النكبة، وبالفلسفة التي تبنتها وكالة الغوث الدولية المشرفة على تعليم الفلسطينيين وفلسفة الدول المشرفة على النظام التعليمي، وهي تركز على القومية ووحدة الدم والدين والتراث، وقد انعكست بالإيجاب على تطور التعليم الفلسطيني، حيث خضع التعليم الفلسطيني في قطاع غزة والضفة الغربية للإدارة المصرية والأردنية في كافة عناصر النظام التعليمي.

٢- المقررات والكتب المدرسية: وهي تشتمل على جميع المواد الدراسية التي لا زالت موجودة إلى الآن، بدءاً من التربية الإسلامية وانتهاء بالتربية الرياضية، مع اختلاف في عدد الحصص بين مادة وأخرى إذ كان النصيب الأكبر لمادة اللغة العربية ثم اللغة الانجليزية.

٣- عدد المدارس وعدد الطلبة: ازداد عدد المدارس وعدد الطلبة، إذ أصبح التعليم المدرسي هو السمة الأساسية لتربية الجيل، على اعتبار أن التعليم يوفر فرصاً للعمل وتحسين الوضع الاقتصادي.

٤- المراحل التعليمية (السلم التعليمي): مرحلة الروضة، المرحلة الابتدائية، المرحلة الإعدادية، مرحلة التعليم الثانوي، مراكز إعداد المعلمين، التعليم الجامعي.

---

[1] - نشوان، جميل عمر، التعليم في فلسطين، ص ١٣٤- ١٩٣ ، بتصرف.

٥- أساليب وأدوات التقويم: بقيت أساليب التقويم تعتمد على الزيارات الصفية، وظل مفهوم التفتيش التسلطي مسيطراً.

٦- إعداد المعلمين: ارتبط إعداد المعلم الفلسطيني بالتغير في النظرة إلى عمليات تطوير وإعداد المعلمين في الدول العربية التي يوجد بها الفلسطينيون، وهي مصر والأردن وسوريا ولبنان، حيث أنشئت مراكز تدريب للمعلمين في هذه الدول.

٧- الإدارة التربوية والمدرسية: بدأت هيكلية جديدة للإدارة التعليمية ارتبطت بمصر والأردن، حيث كانت غزة تتبع لمصر، والضفة الغربية تتبع للأردن، وقد كان الهيكل التنظيمي الإداري يبدأ من مدير عام التربية في مصر، ومدير التربية والتعليم في الأردن.

أما اتجاهات التعليم العربي في إسرائيل فقد كانت تقوم على ما يلي:

١- تدمير العقيدة الإسلامية في نفوس الناشئة.

٢- اقتلاع الأجيال العربية من أصولها التاريخية، والعقائدية، والجغرافية.

٣- تنمية التبعية العربية لليهود.

٤- تجهيل الأجيال العربية بوقائع الاعتداء الصهيوني.

٥- تأكيد سياسة التوسع الإسرائيلي، ومحاولة تبريرها في الماضي والمستقبل.

٦- تهويد الأجيال العربية، وترسيبها إلى أعماق المجتمع الإسرائيلي.

٧- إبعاد التفكير العربي عن الميادين القيادية، وطبعه بطابع السطحية.

٨- إشاعة الفرقة بين العرب، وتدمير مقومات التكتل ([1]).

---

[1] - الكيلاني، ماجد عرسان، التعليم ومستقبل المجتمعات الإسلامية في التخطيط الإسرائيلي، جدة- السعودية، الدار السعودية، ط٢، ١٩٨٥، ص١٧، وما بعدها باختصار.

أما السياسة الإسرائيلية نحو التعليم في المناطق الفلسطينية المحتلة بعد عدوان ١٩٦٧، فقد كانت كما يلي:

١- السيطرة على إدارة المدارس العربية.

٢- تشويه مناهج التعليم.

٣- سيطرة السياسية الإسرائيلية على مناهج التعليم في الضفة الغربية.

٤- تشويه محتويات التعليم في مدارس اللاجئين(وكالة الغوث) ([1]).

ويمكن القول بعد استعراض البيئة التي عاش فيها النبهاني، سواء على الصعيد السياسي، أو الاجتماعي، أو الثقافي، أو التربوي، أن الفترة التي عاشها النبهاني كانت فترة حرجة في حياة الأمة الإسلامية أثرت على مستقبلها فيما بعد، فكان لهذه النشأة الأثر الواضح على حياة وفكر النبهاني، فمنذ نعومة أظفاره وإلى وفاته كانت تتوالى النكبات والحروب والمحن، فينعكس أثرها على واقع حياة الناس ومعاشهم، فبدلت عاداتهم وتقليدهم وفرقتهم بعد أن كانوا مجتمعين، وكانت الصحف والمجلات والأحزاب والجمعيات تحذر مما تعانيه الأمة، وتبين تبعاته من خلال وسائلها المختلفة، والتي كان على رأسها المدارس والجامعات ودور العبادة، حيث لم تكن في تلك الفترة المعلومة متوافرة كما هو الآن.

في ظل هذا كله عاش النبهاني حاملاً راية الدعوة للإسلام عقيدة وشرعة ومنهاج حياة، ساعياً لتركيز الآراء والمفاهيم الإسلامية التي امن بها ودعا الناس إلى الاقتناع بها وحملها، لإيجاد رأي لها، وجعلها ثقافة سائدة في المجتمع، كما سنبين ذلك بالتفصيل في الفصول اللاحقة إن شاء الله تعالى.

---

[1] - المصدر السابق، ص١٥١، وما بعدها باختصار.

الفصل الثالث

مكانة العقل عند النبهاني وموقفه من مناهج المتقدمين

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: مكانة العقل عند النبهاني

ويتضمن خمسة مطالب هي:

المطلب الأول : معنى العقل وأهميته.

المطلب الثاني : العلاقة بين العقل والنقل.

المطلب الثالث : موقف النبهاني من خبر الآحاد والاحتجاج به.

المطلب الرابع: العقل ودوره في فهم النصوص.

المطلب الخامس: أثر البحث العقلي عند النبهاني.

المبحث الثاني : موقف النبهاني من مناهج المتقدمين

ويتضمن أربعة مطالب هي :

المطلب الأول : موقفه من المتكلمين.

المطلب الثاني : موقفة من الفلاسفة.

المطلب الثالث : موقفة من المعتزلة.

المطلب الرابع : أبرز الآراء الموافقة للفكر المعتزلي.

الفصل الثالث

مقدمة

أكرم الله تعالى الإنسان بالعقل، وكرمه به على سائر المخلوقات، وكلفه به بالطاعات، ورفع بعدم وجوده التكاليف، إذ له أهمية كبرى، ومكانة مرموقة، تظهر من خلال بحث العلماء لموضوعه، سواء ما يتعلق بكثرة التعريفات والشروحات لمعناه، ومفهومه، أم بيان أهميته، أم توضيح العلاقة بينه وبين النقل، ودوره في فهم النصوص.

وبارتباط هذه المعاني في أذهان العلماء، انعكست مناقشاتهم للفرق والجماعات، المتقدم منها أم المتأخر، بحسب قربها أو بعدها عن الفكر الذي تنطلق منه، وكل من يتناول هذه الفرق، سواء أكان مؤيداً لها، أم مخالفاً، أم ناقداً.

ويتكون هذا الفصل من المبحثين التاليين:

المبحث الأول: مكانة العقل عند النبهاني

المبحث الثاني : موقف النبهاني من مناهج المتقدمين

وعليه فان هذا الفصل يحاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما أهمية العقل ومكانته عند النبهاني؟
- ما موقف النبهاني من مناهج المتقدمين؟

المبحث الأول: مكانة العقل عند النبهاني

المطلب الأول : معنى العقل وأهميته

بحث العلماء في العقل وتعريفه في كتبهم، ووضعوا له معانٍ متعددة، كان منها المتفق عليه بينهم والمختلف فيه، وسنبين في هذا المبحث معنى العقل لغة واصطلاحاً عند العلماء، ثم معنى العقل عند النبهاني، ثم نبين أهمية العقل .

أولاً: معنى العقل لغة واصطلاحاً

- العقل لغة

العقل في اللغة المنع، والعقل ضد الحمق، وجمعه عقول، وعقل يعقل عقلا كضرب يضرب ضرباً، وعقل بضم القاف أيضا فهو عاقل من قوم عقلاء، وعقل الشيء فهمه وقلب عقول فهم، وتعاقل أظهر أنه عاقل([1])،وسُمّي العَقْلُ عَقْلاً لأنه يَعْقِل صاحبَه عن التَّوَرُّط في المَهالِك أي يَحْبِسه وقيل العَقْلُ هو التمييز الذي به يتميز الإنسان من سائر الحيوان([2]) .

- العقل اصطلاحاً

أما في الاصطلاح فقد تناوله العلماء السابقون بعدة معان منها: أنه علوم ضرورية بوجوب الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، وأنه غريزة وأنوار وبصائر، وآلة التمييز وقوته([3])، وأنه أول درجات الإدراك([4])، وأن محله القلب ([1])، وهو غريزة يولد العبد بها، ثم يزيد فيه معنى بعد

---

[1] – النووي، يحيى بن شرف، تحرير ألفاظ التنبيه ، تحقيق عبد الغني الدقر ، دمشق، دار القلم ، ط١، ١٤٠٨هـ ، ص ١٩٨.

[2] – ابن منظور، محمد بن مكرم ، لسان العرب ، بيروت ، دار صادر ، ط١، ج١١، ص ٤٥٨.

[3] – القرطبي، محمد بن احمد ، الجامع لأحكام القرآن ،بيروت، مؤسسة مناهل العرفان ، ب.ط ، ب.س.ن، م١ ، ج١، ص ٣٧٠.

[4] – ابن عاشور ، محمد الطاهر، التحرير والتنوير ، ج ١، ص ١٩٤٩.

معنى بالمعرفة بالأسباب الدالة على المعقول([2])، وهو العلم بالمدركات الضرورية([3])، وهو مناط التكليف إجماعاً([4])، وهو الجوهرة التي كرم الله بها بني آدم على جميع خلقه، وسلطه بسببها على ما في الأرض والتمتع بها، والتمكن من الصناعات وغيرها([5]).

ونلاحظ أن هذه التعريفات لا تعطي للعقل تعريفاً واضحاً محدداً، فهي اقرب إلى وصف العقل،وبيان صفته، أكثر منها إلى تعريفه وبيان حدوده، وهذا ما يظهره تعريف النبهاني للعقل، كما سنبين ذلك بعد قليل .

أما العقل بالمفهوم الفكري فهو: جوهر مجرد عن المادة في ذاته، وهو النفس الناطقة التي يشير عليها كل واحد بقوله "أنا"، وأما بالمفهوم الفلسفي: فهو من العالم العلوي وهو مدبر هذا الكون ومخالط للأبدان ما دامت الأبدان معتدلة في الطبائع، فإذا خرجت عن الاعتدال فارقها العقل([6]).

أما العلماء المعاصرون فقد عرفوا العقل بتعريفات متعددة منها: أنه المدرك للأشياء على ما هي عليه من حقائق المعنى([7])، وأنه غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات([8])، ويجمع

---

[1] – الالوسي، محمود ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ١٧، ص١٦٨ .

[2] – المحاسبي، الحارث بن أسد، شرف العقل وماهيته، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت–لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٦، ص ١٩.

[3] – آل تيمية، عبد السلام وعبد الحليم واحمد، المسودة في أصول الفقه، تحقيق محمد محي الدين ، القاهرة ، دار المدني ، ص ٤٩٧.

[4] – الايجي، عبد الرحمن بن احمد، المواقف في علم الكلام، تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل ، ط١، ١٩٩٧،، ج٢، ص٨٧.

[5] – الجزيري، عبد الرحمن، الفقه على المذاهب الأربعة، الموسوعة الشاملة، الإصدار الثاني، ج ٥، ص ١٧ .

[6] – احمد، ياسين عبد الوهاب، مفهوم العقل وتربيته في الإسلام، رسالة دكتوراة، جامعة اليرموك، ٢٠٠٤، ص ٧٢.

[7] – وجدي، محمد فريد، دائرة معارف القرن العشرين، بيروت–لبنان، دار المعرفة، ط٣، ١٩٧١، المجلد السادس ، ص٥٢٢–٥٢٦، وقد توسع بتفاصيل تعريف العقل.

[8] – شوكت، عليان، العقل في الإسلام، بغداد ، مجلة المورد، العدد التاسع، ١٩٨٠، ص١٣.

الصفات الأولية للشيء ويؤلف منها صوراً عقلية مطابقة للواقع، ثم يركب من هذه الصفات صورة عامة تشير إلى الشيء لكنها لا تطابقه([1]).

ثانياً: مفهوم العقل عند النبهاني

قدم النبهاني تعريفاً جديداً للعقل بيّن من خلاله المرتكزات التي يرتكز عليها هذا التعريف ليكون جامعاً مانعاً، بعد أن استعرض بعض التعريفات للعقل، فدحضها وبين عدم دقتها وصلاحها، مبيناً الأسباب التي دفعت البعض – مثل المتكلمين – إلى سلوك طريقة معينة في بحث تعريف العقل، حيث لم يكونوا يدركون تعريف العقل، وهو ظاهر من تعريفاتهم([2]).

ويرى النبهاني أن الذين عرفوا العقل وحاولوا معرفة واقعه كثيرون، سواء أكان ذلك في القديم من فلاسفة اليونان، أو من علماء المسلمين، أو علماء الغرب، أو كان ذلك في العصر الحديث، ولكن هذه التعاريف والمحاولات، لا يوجد فيها ما يرتقع إلى مستوى النظر، سوى محاولة علماء الشيوعية؛ لأنها محاولة جدية، لم يفسدها عليهم إلا إصرارهم الخاطئ على إنكار أن لهذا الوجود خالقاً، ولولا ذلك لتوصلوا إلى معرفة واقع العقل معرفة يقينية جازمة، فهم بدأوا البحث في الواقع والفكر، إلى أن استقر رأيهم النهائي على أن الواقع وجد قبل الفكر، وبناء على هذا، وصلوا إلى تعريف الفكر، فقالوا: إن الفكر هو انعكاس الواقع على الدماغ، فتكون معرفتهم لواقع الفكر هو أنه واقع، ودماغ، وعملية انعكاس لهذا الواقع على الدماغ، فالفكر هو نتيجة لانعكاس الواقع على الدماغ ([3]).

وبعد تحليل مطول لتعريف علماء الشيوعية للعقل يقدم النبهاني تعريفاً جديداً للعقل بأنه: نقل الواقع بواسطة الحواس للدماغ ومعلومات سابقة تفسر هذا الواقع، وعليه فلا بد في كل بحث عقلي

---

[1] – المرجع نفسه، ص ٢٢.

[2] – انظر، النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية ،ج١، ص ٧٥. بتصرف

[3] – انظر، النبهاني، تقي الدين، التفكير، ص ٥ وما بعدها .

من توفر أربعة أشياء، أولاً: دماغ، وثانياً: حواس، وثالثاً: واقع، ورابعاً: معلومات سابقة تتصل بهذا الواقع، فإن فقد واحد من هذه الأمور الأربعة لا يمكن أن يكون هناك بحث عقلي مطلقاً، وإن كان يمكن أن يكون هناك بحث منطقي ([1]).

ثالثاً: الفرق بين الانعكاس والإحساس

يرى النبهاني أن الذي يحصل في عملية التفكير –أي العملية العقلية– هو إحساس وليس انعكاساً، فلا يوجد انعكاس بين المادة والدماغ، فلا الدماغ ينعكس على المادة، ولا المادة تنعكس على الدماغ؛ لأن الانعكاس يحتاج إلى وجود قابلية الانعكاس في الشيء الذي يعكس الأشياء كالمرآة، وكالضوء، فأنها تحتاج إلى قابلية الانعكاس عليها، وهذا غير موجود، لا في الدماغ، ولا في الواقع المادي، ولذلك لا يوجد انعكاس بين المادة والدماغ مطلقاً، لأن المادة لا تنعكس على الدماغ، ولا تنتقل إليه، بل الذي ينتقل هو الإحساس بالمادة إلى الدماغ بواسطة الحواس، أي أن الحواس هي التي تحس المادة، بأية حاسة من الحواس، فينقل هذا الحس إلى الدماغ فيصدر حكمه عليه، ونقل الإحساس بالمادة إلى الدماغ ليس انعكاساً للمادة على الدماغ، ولا انعكاساً للدماغ على المادة، وإنما هو حس بالمادة ([2]).

ويدلل النبهاني على ضرورة وجود معلومات سابقة للوصول إلى المعرفة بقوله تعالى: (وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ، قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ، قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ) ([3])، فهذه الآيات تدل على أن المعلومات السابقة لا بد منها للوصول إلى المعرفة، أي معرفة، فآدم

---

[1] – انظر، النبهاني ، تقي الدين ، الشخصية الإسلامية ،ج١، ص ٧٥. وكتاب التفكير ، ص ١٤ .

[2] – النبهاني، الشخصية الإسلامية، ج١، ص ٧ وما بعدها ، بتصرف .

[3] – سورة البقرة، الآيات ٣١-٣٣.

عليه السلام قد علمه الله أسماء الأشياء أو مسمياتها فلما عرضت عليه عرفها، فالإنسان الأول، وهو آدم عليه السلام، قد أعطاه الله معلومات، ولذلك عرف الأشياء، ولولا هذه المعلومات لما عرفها، وهي التي أنكرها علماء الشيوعية([1]).

ويجزم النبهاني أن هذا التعريف هو التعريف الصحيح، ولا تعريف غيره مطلقاً، وهذا التعريف مُلزِم لجميع الناس في جميع العصور، لأنه وحده الوصف الصادق لواقع العقل، وهو وحده الذي ينطبق على واقع العقل([2]).

ويرى الباحث أن التعريف الذي ذهب إليه النبهاني هو الأقرب للصواب من كل التعريفات القديمة والمعاصرة، لما تميز به من دقة بالغة في جعله جامعاً مانعاً، يحتوي في مفرداته كل خصائص التعريف الجيد، ولعل تعريف علماء الشيوعية – المشار إليه سابقاً – هو الذي ساعد النبهاني على إكمال التعريف بشكل دقيق ورصين مستنداً إلى وجهة النظر الإسلامية في ذلك، من خلال الاستدلال بخلق ادم عليه السلام.

كما أن الباحث لم يعثر على تعريف لأحد من العلماء القدماء أو المعاصرين تطرق لتعريف العقل بهذه المحددات، بل إن أكثر التعريفات للعقل تدور حول وصف العقل.

رابعاً: أهمية العقل

تحدث العلماء عن أهمية العقل كثيراً، إذ بالعقل يستطيع الإنسان أن يعرف ما ينفعه وما يضره، وبالعقل يستطيع المرء أن يوزن الأمور ويضعها في مكانها الصحيح، وبالعقل يستطيع الإنسان أن يتدارك ما فاته وما قصر فيه في حق الله عز وجل، ومن غير العقل لا يستطيع الإنسان أن يميز بين الحق والباطل، وما لا ينفعه ومما يضره، فالعقل يعد أساس ومنبع العلم؛ لان

---

[1] – النبهاني، تقي الدين ،التفكير، ص ١٢ .

[2] – المصدر نفسه، ص ١٤ .

الإنسان يكتسب العلم ويبدع فيه عن طريق إعمال عقله وانشغاله بالتفكير والتحليل، ولأن فاقده لا يمكن أن يتداركه، وفاقد العقل لا يستطيع أن يتعلم ولا يبدع، لان فاقد الشيء لا يعطيه([1]).

وقد ثبت أن العقل هو الآلة التي عرف بها الله سبحانه وتعالى، وحصل به تصديق الرسل والتزام الشرائع وأنه المحرض على طلب الفضائل والمخوف من ركوب الرذائل والناظر في المصالح والعواقب فهو مدبر أمر الدارين، ومثله كالضوء في الظلمة فقد يقل عند أقوام فيكون كعين الأعشى، ويزيد فيكون كنور القبس، ويكون عند قوم كضوء الشمعة، وعند الكاملين كطلوع الشمس على عين زرقاء اليمامة، ولهذا تتفاوت العقلاء في العلوم والأعمال ([2]).أما علاقة التربية بالعقل فتتضح من خلال اهتمام الإسلام بتربية العقل في إطار إعداد الإنسان للخلافة في الأرض، حيث وضع الإسلام المنهج الصحيح لذلك، واستخدم انسب الطرق والوسائل في سبيل تحقيق ذلك، وكان هدف الإسلام تنمية قدرة العقل على التفكير السليم، واستغلال طاقته في الإبداع والابتكار([3]).

ويجمل الباحث بيان أهمية العقل ودوره في النقاط الآتية:

١- أنه الأساس الذي تقوم عليه التكاليف الشرعية للإنسان.
٢- من خلاله يميز الإنسان بين الحق والباطل.
٣- بالعقل يرتقي الإنسان مراتب عليا بالتفكير توصله إلى خير في الدنيا والآخرة.
٤- بالعقل يتحرر الإنسان من الأوهام والخرافات، ويوقن أن الله تعالى هو المسير والمدبر لهذا الكون وما به من مخلوقات.
٥- بالعقل يهتدي الإنسان إلى خالقه، ويحقق ما طلبه الله عز وجل منه، من العبودية لله تعالى وحده، واستخلاف الأرض وعمارتها وفق المنهج الرباني المنير.

---

[1] – بني خالد، حسين، وحسين، احمد ضياء، مكانة العقل في فكر المحاسبي، دمشق ، مجلة جامعة دمشق ، مجلد١، العدد ١، ٢٠٠١.

[2] – ابن الجوزي، عبد الرحمن، الثبات عند الممات، تحقيق عبد الله الأنصاري، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٤٠٦هـ ص ٢٣.

[3] – الرشدان، عبد الله زاهي، الفكر التربوي الإسلامي، ص ٢٩.

المطلب الثاني : العلاقة بين العقل والنقل

دعا النبهاني إلى إعمال العقل وعدم إهماله، لأن القرآن الكريم نفسه دعا إلى استعمال العقل، وجاء بالأدلة العقلية والبراهين الحسية، وان الدعوة إلى العقيدة إنما تعتمد على العقل لا على النقل، فكان من الطبيعي أن يأخذ الجدال والصراع الناحية العقلية ويتسم بطابعها ([1]).

ويرى النبهاني تقديم العقل في مسائل العقيدة، حيث يرى أن المسلم يجب أن يأخذ عقيدته عن طريق العقل، بل إن عقيدته تعتمد على العقل لا على النقل، وعلى ذلكَ كانَ الإيمانُ باللهِ آتِياً عنْ طريقِ العقلِ، ولا بُدَّ مِنْ أنْ يكونَ هذا الإيمانُ عنْ طريقِ العقلِ، فكانَ بذلكَ الرَّكيزةَ الَّتي يقومُ عليْهَا الإيمانُ بالمغيباتِ كُلِّهَا وبِكُلِّ ما أَخْبَرَنَا اللهُ بهِ، لأنَّنَا ما دُمْنَا قدْ آمنَّا بهِ تعالى وهوَ يَتَّصِفُ بصِفاتِ الألوهيَّةِ يجبُ حتماً أنْ نؤمنَ بكلِّ ما أخبرَ بهِ سواءٌ أدركَهُ العقلُ أو كان من وراءِ العقلِ، لأنه أخبرَنا بهِ اللهُ تعالى، ومِنْ هُنا يجبُ الإيمانُ بالبعثِ والنُّشورِ والجَنَّةِ والنارِ والحِسابِ والعَذابِ، وبالملائِكَةِ والجِنِّ والشياطينِ وغيرِ ذلك، ممَّا جاءَ في القرآن الكريمِ أو بحَديثٍ قطعيٍ، وهذا الإيمانُ وإنْ كانَه عَنْ طريقِ النقلِ والسمعِ لَكِنَّهُ في أصلهِ إيمانٌ عقليّ، لأنَّ أصلَهُ ثَبَتَ بالعقلِ، وَلِذَلكَ كانَ لا بُدَّ مِنْ أن تكونَ العقيدةُ للمسلمِ مُستَنِدَةً إلى العقلِ أو إلى ما ثَبَتَ أصْلُهُ عنْ طريقِ العقلِ، فالمسلمُ يجبُ أنْ يعتقدَ ما ثبتَ لَهُ عنْ طريقِ العقلِ أو طريقِ السمعِ اليقينيِّ المقطوعِ بِهِ، أي ما ثبتَ بالقرآنِ الكريمِ والحديثِ القطعيِّ وهوَ المتواتِرُ، وما لم يثْبُتْ عنْ هذيْنِ الطريقيْنِ: العقلِ ونصِّ الكتابِ والسُّنَّةِ القطعيَّةِ، يَحْرُمُ عليهِ أنْ يعتقدَهُ، لأنَّ العقائدَ لا تؤخَذُ إلا عن يقينٍ ([2]).

---

[1] – النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج ١، ص ٣٣.

[2] – النبهاني، تقي الدين، نظام الإسلام ، ص ٨ . وهذا القول يقول به الأحناف والاشاعرة والمعتزلة وغيرهم ، انظر، ابن تيمية، احمد عبد الحليم، درء تعارض العقل مع النقل، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض– السعودية، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٩٨١، ج ٤، ص ٣٩٩.

ويخالف الباحث ما ذهب إليه النبهاني باعتباره العقل هو الدليل الوحيد للعقيدة، ويرى الباحث أن العقيدة تؤخذ من الدليل النقلي أولاً، ثم يأتي الدليل العقلي ليؤكد ما دعا إليه النقل، فالعقل وحده لا يكفي لإقامة الاعتقاد عليه، فالعقول تختلف، وعندها فإلى أي عقل نحتكم ؟ وهذا الذي عليه أهل السنة والجماعة، بأن طريق وجوب المعرفة هو السمع والنقل، وخالف المعتزلة ذلك وقالوا: إن طريق وجوبها هو العقل ([1]).

وقد قسم النبهاني الدليل إلى قسمين، مبيناً كيف يكون الدليل في كل واحد منهما، ومقسماً كل ركن من أركان الإيمان إلى احد الدليلين، وفي هذا يقول :

والدليل إما أن يكون عقلياً وإما أن يكون نقلياً([2])*، والذي يعيّن كون الدليل عقلياً أو نقلياً هو واقع الموضوع الذي يستدل به للإيمان به، فإن كان الموضوع واقعاً محسوساً تدركه الحواس فإنّ دليله يكون عقلياً حتماً وليس نقلياً، وإن كان مما لا تدركه الحواس فإن دليله نقلي، ولما كان الدليل النقلي نفسه هو مما تدركه الحواس أي أن كونه دليلاً يدخل تحت الحس وتدركه الحواس، كان لا بد من أن يكون اعتبار الدليل النقلي دليلاً يصلح للإيمان متوقفاً على ثبوت كونه دليلاً بالدليل العقلي ([3]).

ويقسم النبهاني الأمور التي تتطلب العقيدة الإسلامية الإيمان بها إلى عقلية ونقليه، ويرى

---

[1] – انظر ، ابن تيمية ، درء تعارض العقل والنقل ، ج٤، ص ١١٦، و٣٩١. وانظر المراجع في الحاشية اللاحقة جميعها .

[2] – يطلق بعض العلماء عليه الدليل السمعي ، وقد قسم ابن قيم الجوزية الأدلة إلى ثلاث (عقلي ونقلي وحسي) ،انظر، ابن قيم الجوزية ، بدائع الفوائد، تحقيق : هشام عبد العزيز عطا – عادل عبد الحميد العدوي – أشرف أحمد، مكة المكرمة ، السعودية ، مكتبة نزار الباز، الطبعة الأولى ، ١٤١٦ – ١٩٩٦. ج ٣ ص ٦٣٩ .

* ويطلق عليها ابن تيمية، الأدلة السمعية والعقلية أو السمع والعقل أو النقل والعقل أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية . انظر، ابن تيمية ، درء تعارض العقل والنقل، ج١،ص٧.

[3] – انظر، النبهاني ، تقي الدين ، الشخصية الإسلامية ، ج١ ، ص ٢١وما بعدها ، بتصرف .

أن الإيمان بالله تعالى[1]، والقضاء والقدر، والوحي، ونبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، والقرآن الكريم، جميعها أدلتها عقلية؛ لأن موضوعها محسوس تدركه الحواس، أما الإيمان باليوم الآخر والملائكة والكتب السماوية – غير القرآن الكريم – والأنبياء جميعهم – غير سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم – فدليلها نقلي؛ لأنه لا يقع عليها الحس فلا يتأتى للعقل أن يثبتها مطلقاً[2].

كما بين النبهاني ان العقل هو الذي يحكم أن تكون العصمة في التبليغ للنبي والرسول، إذ كونه نبياً ورسولاً يقتضي أن يكون معصوماً، وإلا فليس بنبي ولا برسول، والعقل هو الذي يحتم أن غير المكلف بتبليغ رسالة عن الله لا يجوز أن يكون معصوماً لكونه بشراً [3].

وفي معرض بيان الأدلة الشرعية ينفي النبهاني نفياً قاطعاً أن يكون العقل من الأدلة الشرعية المعتبرة، بالرغم من أن به يفهم الدليل الشرعي، معتبراً الذين قالوا إن العقل من الأدلة الشرعية، توجه قصدهم إلى الحكم الشرعي، أي ما غلب على الظن أنه حكم الله، وهو لا يكون إلاّ مما جاء به الوحي، والعقل لم يأت به الوحي، ولذلك لا يوجد دليل لا ظني ولا قطعي على أن العقل من الأدلة الشرعية على الأحكام الشرعية، فلا يعتبر من الأدلة الشرعية مطلقاً، فالأدلة التي ثبت أنه قد جاء بها الوحي من عند الله بالدليل القطعي إنّما هي الأدلة الأربعة فقط وهي: الكتاب والسنّة وإجماع الصحابة والقياس الذي علته شرعية، وما عداها لم يأت دليل قطعي يدل عليها[4]*.

---

[1] - المقصود هنا هو آثار الإيمان بوجود بالله تعالى بأنها محسوسة، وليس ذات الله تعالى.

[2] - النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج١، ص ٢٢وما بعدها ، بتصرف .

[3] - النبهاني ، تقي الدين ، الشخصية الإسلامية ،ج١، ص ٨٣، وج٢ ، ص ٦٣ .

[4] - النبهاني ، تقي الدين ، مقدمة الدستور ، ص ٤٢ وما بعدها ، بتصرف . وقد ذهب العلماء مذاهب متعددة في الأدلة الشرعية المعتبرة، إلا انهم جميعاً متفقون على الأدلة الأربعة هذه جميعها، أما بقية الأدلة الشرعية الأخرى من استحسان وسد الذرائع وغيرها فللعلماء فيها اجتهادات كثيرة بحثوها في كتب أصول الفقه بتوسع . راجع كتاب الرسالة للشافعي ، وأصول البزدوي، وأصول السرخسي، وأصول الفقه للصنعاني ، والإبهاج في شرح المنهاج للسبكي، والإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ، والإحكام في أصول الأحكام للامدي، والاعتصام والموافقات للشاطبي ، والبرهان في أصول الفقه للجويني ، والتبصرة في أصول الفقه للشيرازي، وغيرها الكثير من كتب أصول الفقه .

* وقد اعتبر المعتزلة والشيعة العقل مصدراً من مصادر التشريع، بينما اختار أهل السنة والجماعة أن العقل لا ينهض مستقلاً كمصدر من مصادر التشريع. انظر، الحبش، محمد ، شرح المعتمد في أصول الفقه، ص ٩٦.

• التحسين والتقبيح

يعتبر النبهاني أن هناك ثلاث جهات للحكم على الأفعال والأشياء، فإما أن يكون من ناحية واقعها ما هو، وإما أن يكون من ناحية ملاءمتها لطبع الإنسان وميوله الفطرية، ومنافرتها لها، وإما من ناحية المدح على فعلها والذم على تركها، أي من ناحية الثواب والعقاب عليها؛ فأما الحكم على الأشياء، من الجهة الأولى والثانية، فلا شك أن ذلك كله إنما هو للإنسان نفسه، أي هو للعقل لا للشرع، فالعقل هو الذي يحكم على الأفعال والأشياء في هاتين الناحيتين، ولا يحكم الشرع في أي منهما، إذ لا دخل للشرع فيهما، وذلك مثل العلم حسن والجهل قبيح، فإن واقعهما ظاهر منه الكمال والنقص، وكذلك الغنى حسن والفقر قبيح، وهكذا، ولذلك كان العقل هو الذي يحكم عليه بالحسن والقبح وليس الشرع، أي كان إصدار الحكم على الأفعال والأشياء من هاتين الجهتين هو للإنسان، فالحاكم فيهما هو الإنسان، أما الحكم على الأفعال والأشياء، من ناحية المدح والذم عليها في الدنيا، والثواب والعقاب عليها في الآخرة، فلا شك أنه لله وحده وليس للإنسان، أي هو للشرع وليس للعقل، وعليه فلا بد أن يكون الحاكم على أفعال العباد، وعلى الأشياء المتعلقة بها، من حيث المدح والذم، هو الله تعالى وليس الإنسان، أي يكون الشرع وليس العقل؛ ولذلك كان من المقطوع به شرعاً، أن الحسن ما حسنه الشرع، والقبيح ما قبحه الشرع، من حيث الذم والمدح، فيدخل بذلك جميع أفعال العباد من حيث كونها واجباً، أو حراماً، أو مندوباً، أو مكروهاً، أو مباحاً، وجميع الأمور والعقود من حيث كونها أسباباً، أو شروطاً، أو موانع، أو صحيحة وباطلة وفاسدة، أو عزيمة ورخصة، فكان الحكم في شأنها للشرع وحده وليس للعقل؛ ويكون الحاكم حقيقة على الأفعال، وعلى الأشياء المتعلقة بها، وعلى الأمور، والعقود، إنما هو

الشرع وحده، ولا حكم للعقل في ذلك مطلقاً[1].

ويمكن القول أن موضوع الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة: الأول صفة الكمال والنقص، يقال العلم حسن والجهل قبيح، ولا نزاع أن مدركه العقل، الثاني: ملائمة الطبع ومنافرته، وقد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة، وذلك أيضا عقلي، فالأول والثاني لا نزاع في كونهما عقليين أما الثالث: وهو تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب، فهو محل النزاع[2]، والذي عليه أهل السنة أن التحسين والتقبيح من جهة الشرع لا العقل، إذ لا تحسين ولا تقبيح بغير الشرع، وأن الأحكام إنما تثبت من جهة الشرع ولا شيء منها عقلي، وذهبت المعتزلة إلى أنه عقلي[3]، وليس ذلك إلا لكون الفعل واقعا على وجه مخصوص لأجله يستحق فاعله الذم، وبذلك قد يستقل العقل ويعلمه ضرورة كالعلم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، وقد يعلمه نظراً كالعلم بحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع، وقد لا يستقل العقل بمعرفته كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم الذي بعده، فإن العقل لا طريق له إلى العلم بذلك لكن الشرع لما ورد به علمنا أنه لولا اختصاص كل واحد منهما بما لأجله حسن وقبح وإلا لامتنع ورود الشرع به[4] .

---

[1] - انظر ، النبهاني ، تقي الدين ، الشخصية الإسلامية ، ج٣ ، ص ١٢ – ١٦ .بتصرف . والتحسين والتقبيح قال به المعتزلة وبعض الأحناف، انظر،أبو الفرج، عبد الرحمن بن علي، تلبيس إبليس، تحقيق: السيد الجميلي، بيروت- لبنان، دار الكتاب العربي، طبعة الأولى ، ١٤٠٥- ١٩٨٥،ص١١٨.و الإيجي، عضد الدين ، المواقف، ج٣، ص ٤٢٦،والسبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج في شرح المنهاج، ج١، ص ٦١. وانظر، الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام، بيروت- لبنان، دار المعرفة، ١، ١٣٣٢هـ، ج١، ص ١٣٣. وانظر، ابن تيمية ، احمد بن عبد الحليم ، الرد على المنطقيين،بيروت – لبنان، دار المعرفة، ص ٤٢٠.

[2] - الإيجي، عضد الدين، المواقف، تحقيق :عبد الرحمن عميرة، بيروت- لبنان، دار الجيل، الطبعة الأولى ، ١٩٩٧، ج٣، ص٢٦٢.

[3] - السبكي، علي بن عبد الكافي،الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، تحقيق جماعة من العلماء، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ، ١٤٠٤هـ ، ج ١، ص ١٣٥.

[4] - الرازي ، محمد بن عمر ، المحصول في علم الأصول، تحقيق : طه جابر فياض العلواني، الرياض، السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى ، ١٤٠٠هـ ، ج ١، ص١٥٩.

وعلى هذا كان تقديم العقل على الشرع يتضمن القدح في العقل والشرع؛ لأن العقل قد شهد للوحي بأنه أعلم منه وأنه لا نسبة له إليه، وأن نسبة علومه ومعارفه إلى الوحي أقل من خردلة، فلو قدم حكم العقل على الوحي لكان ذلك قدحاً في شهادته، وإذا بطلت شهادته، بطل قبول قوله، فتقديم العقل على الوحي يتضمن القدح فيه وفي الشرع وهذا ظاهر لا خفاء فيه([1]).

وبهذا يتضح لنا موافقة النبهاني لرأي جمهور أهل السنة والجماعة، في موضوع العقل ودوره في التحسين والتقبيح، وان دور العقل منوط بفهم النصوص، وبما لا يتعارض مع النصوص القطعية الدلالة والثبوت.

وبعد هذا التقديم يرى الباحث أن العقل لا يستطيع أن يعرف ما ينفعه وما يضره، إلا من خلال وجود النص القاطع(الوحي) الذي يوصله إلى التمييز بين الحق والباطل، فالعقل أداة للفهم والإدراك، ولا وجود لدين حق بلا عقل يؤسس له ويؤكده ويدعمه، وعليه فان المعيار للحكم على أي معتقد انه صحيح أو فاسد إنما يكون بمدى بنائه معتقده على العقل وموافقته للفطرة السليمة، ومن ثم استناده إلى نصوص وأسانيد ربانية قاطعة.

---

[1] – ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق علي بن محمد الدخيل الله، الرياض –السعودية، دار العاصمة، ط١، ١٤٠٨هـ، ج ٣، ص ٨١٠ .

المطلب الثالث : موقف النبهاني من خبر الآحاد والاحتجاج به

يعتبر النبهاني خبر الآحاد حجة وواجب الأخذ به وتصديقه في الأحكام الشرعية كلها، ويجب العمل به، سواء أكان صحيحاً أو حسناً، وسواء أكانت أحكام عبادات أم معاملات أم عقوبات، والاستدلال به هو الحق، فالاحتجاج بخبر الآحاد في إثبات الأحكام الشرعية هو الثابت، وهو ما أجمع عليه الصحابة رضوان الله عليهم، ثم ذهب يمضي في سوق الأدلة التي توجب الأخذ بخبر الآحاد، كما سار على ذلك جمهور أهل السنة والجماعة في العمل به ([1]).

لكن النبهاني يأتي بمسألة يفرق فيها بين العقيدة والحكم الشرعي، وان العقيدة يجب أن تؤخذ بنص قطعي الثبوت، أي بالقرآن الكريم والسنة النبوية المتواترة فقط ، ويعتبر أن العقائد يجب أن تؤخذ بالعلم اليقيني وليس بالظن، وهذا كله لا ينطبق على خبر الآحاد، وعليه فلا يجب الأخذ به في العقائد ولا يعتبر منكره كافراً، لأنه خبر ظني يحتمل الصحة والخطأ ([2]).

---

[1] – النبهاني ، تقي الدين ، الشخصية الإسلامية ، ج١ ، ص ١١٥ . وانظر : الحنفي ، ابن أبي العز ، شرح العقيدة الطحاوية ، بيروت –لبنان ، المكتب الإسلامي ، الطبعة الرابعة ، ١٣٩١هـ ، ص ٣٥١.وانظر، الصنعاني ، محمد بن إسماعيل، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد، المدينة المنور – السعودية ، المكتبة السلفية – المدينة المنورة ، ج١ ص١٢٣. وانظر ، ابن تيمية ، احمد بن عبد الحليم ، مجموع الفتاوى، الرياض– السعودية، عالم الكتب، ب،ط، ١٩٩١، ج ١٨، ص ٤١.

[2] – انظر ، النبهاني ، تقي الدين ، الشخصية الإسلامية ، ج١ ، ص ١١٦ وما بعدها باختصار .ويعتبر النبهاني أن كل الأدلة التي تبين حجية خبر الآحاد والتي ذكرها معظم العلماء هي تختص بالحكم الشرعي فقط ولا يمكن الاستدلال بها على قبول العقيدة على اعتبار أن العقيدة لا تؤخذ إلا بالدليل القطعي اليقيني .

• أما مسألة التفريق بين العقيدة والحكم الشرعي، فقد درج العلماء على التفريق في كتبهم بين العقيدة وغيرها من العلوم، من باب تقسيم العلوم للبحث والدراسة واستقلالية كل علم منها، فأصبح هناك علم التفسير وعلم الحديث وعلم اللغة وغيرها ، وقد ألف العلماء كتبا كثيرة في العقيدة من أشهرها العقيدة الطحاوية والواسطية وغيرها الكثير، لكن هذا التفريق لا يعني اختلاف حجية الأخذ بالأدلة بينها، فذاك موضوع آخر، وهذا ما سنبينه في هذا المبحث .

وبعد أن يعنون النبهاني فصلاً يعتبر فيه خبر الآحاد ليس بحجة في العقائد، يسوق الأدلة لذلك من القرآن الكريم والسنة النبوية وأفعال الصحابة على صحة ما يقول، مفرقاً بين العلم والخبر اليقيني من جهة وبين العلم والخبر الظني من جهة أخرى، ومعتبراً أن القرآن الكريم والسنة المتواترة تفيد العلم والخبر اليقيني، بينما خبر الآحاد يفيد الخبر الظني، وعليه فلا يمكن بناء اعتقاد على خبر آحاد لان العقيدة يلزمها جزم بصحة المعتقد لا الظن فيه، بل إن النبهاني ذهب إلى ابعد من ذلك من خلال بيانه عدم صحة الاعتقاد المبني على الظن ونهي القرآن عنه وذمه، مستدلاً بالآيات التي تدل على ذلك مثل قوله تعالى: (مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ)([1]) وقوله تعالى: [وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا]([2])، فالظن لا يصلح دليلاً لليقين، إذ ما يتطلب فيه الجزم واليقين لا يكفي فيه إلا اليقين ([3]).

ويسوغ النبهاني سبب قبوله الحكم الشرعي بخبر الآحاد بعكس العقيدة على اعتبار أن الحكم الشرعي يكفي فيه ما غلب على ظن الشخص أنه حكم الله فيجب عليه إتباعه، ومن هنا جاز أن يكون دليله ظنياً؛ سواء كان ظنياً من حيث الثبوت أم ظنياً من حيث الدلالة، وعليه صلح خبر الآحاد لأن يكون دليلاً على الحكم الشرعي، فقبله الرسول صلى الله عليه وسلم في القضاء ودعا إلى قبوله في رواية حديثه، وقبله الصحابة في الأحكام الشرعية، أما العقيدة فلا بد أن يكون دليلها محدثاً التصديق الجازم، وهذا لا يتأتى مطلقاً إلا إذا كان هذا الدليل نفسه دليلا مجزوماً به حتى يصلح دليلاً للجزم، لأن الظني يستحيل أن يحدث جزماً فلا يصلح دليلاً للجزم، ولذلك لا يصلح خبر الآحاد دليلاً على العقيدة لأنه ظني، والعقيدة يجب أن تكون يقينية، وخبر الآحاد ظني،

---

[1] – سورة النساء، الآية ١٥٧.

[2] – سورة يونس، الآية ٣٦.

[3] – انظر ، النبهاني ، تقي الدين ، الشخصية الإسلامية ، ج١ ، ص ١١٦. بتصرف

فالاستدلال به على العقيدة إتباع للظن في العقائد، وهذا ما ورد ذمه في القرآن صريحاً، فالدليل الشرعي، وواقع العقيدة، يدل كل ذلك على أن الاستدلال بالدليل الظني على العقائد لا يوجب الاعتقاد بما جاء في هذا الدليل، وعلى ذلك فإن خبر الآحاد ليس بحجة في العقائد؛ لان إتباع الظن في العقيدة ضلال؛ والقرآن الكريم نعى من يتبعون الظن في العقائد، قال تعالى: [إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ] (1)(2).

ويرى النبهاني أن الأمثلة الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم بقبوله خبر الواحد، مثل بعثته رسولاً واحداً إلى الملوك ورسولاً واحداً إلى عماله، إلى غير ذلك، لا تدل على قبول خبر الواحد في العقيدة، بل تدل على قبول خبر الواحد في التبليغ، سواء أكان تبليغ الأحكام الشرعية، أو تبليغ الإسلام، ولا يعدُّ قبول تبليغ الإسلام قبولاً للعقيدة؛ لأن قبول تبليغ الإسلام قبول لخبر وليس قبولاً لعقيدة، بدليل أن على المبلّغ أن يُعمل عقله فيما بلغه، فإذا قام الدليل اليقيني عليه اعتقده وحوسب على الكفر به، فرفض خبر ظني عن الإسلام لا يعتبر كفراً، ولكن رفض الإسلام الذي قام الدليل اليقيني عليه هو الذي يعتبر كفراً، وعلى ذلك فتبليغ الإسلام لا يعتبر من العقيدة، وقبول خبر الواحد في التبليغ لا خلاف فيه، والحوادث المروية كلها تدل على التبليغ، إما تبليغ الإسلام أو تبليغ القرآن أو تبليغ الأحكام، أما العقيدة فلم يرد دليل واحد على الاستدلال عليها بخبر الآحاد (3).

---

[1] ـ سورة النجم، الآية ٢٣.

[2] ـ انظر ، النبهاني ، تقي الدين ، الشخصية الإسلامية ، ج١ ،ص ١١٧وما بعدها . بتصرف. وقد بين البدراني في شرحه لكتاب الشخصية الإسلامية للنبهاني ، ج١، ص٢١٥و٦١٠، أن المراد بقول النبهاني : إن خبر الآحاد لا يصلح ان يكون دليلاً على العقيدة، هو على سبيل الإنشاء والتاسيس، أما على سبيل البيان فليس مراداً في كلام النبهاني رحمة الله تعالى ، وإلا فالنبهاني كثيرا ما يحتج بخبر الآحاد في مسائل القدر والأجل والهدى والضلال والرزق وغيرها من مسائل العقيدة، وكذلك يفعل في مسائل أصول الفقه ، وعليه فلا يصح التاسيس العقيدي بخبر الآحاد ، ولم يقل احد به على حد ما نعلم . ويؤيد الباحث هذا القول .

[3] ـ انظر ، النبهاني ، تقي الدين ، الشخصية الإسلامية ، ج١ ،ص ١١٩وما بعدها ، وص٢١٢.بتصرف . إن البحث باعتبار (خبر الآحاد ليس بحجة في العقائد) جواب على أبحاث نظرية أثارها أهل الكلام، فهو مبحث نظري يجاوب على مسائل أثارها المتكلمون في العصور السابقة. انظر البدراني ، هشام ، الشخصية الإسلامية ، ص ٢١٧. ولقد أحسن البدراني في تفصيل المسألة وبيان حجية السنة النبوية في العقيدة، في كتابه تبصرة الأفهام ، شرح كتاب نظام الإسلام ، للنبهاني ، ص ٢٥١ .

وهذا التفريق بين قبول العقيدة وقبول تبليغ الإسلام هو الذي جعل الباحث يجعل هذا المبحث ضمن الفصل المتعلق بالعقل، لان النبهاني قد استعمل العقل في مكانه الصحيح هنا بغض النظر عن كونه أصاب في اجتهاده أم اخطأ، فقد كانت مناقشته لهذا الموضوع عقلية على الرغم من استخدامه للنصوص الشرعية من القرآن الكريم والسنة النبوية، للتدليل على ما قال، فكان نقاشه على درجة عالية من النباهة والفطنة في بيان الفروقات الدقيقة بين بعض المصطلحات الشرعية مثل العقيدة والحكم الشرعي وتبليغ الإسلام والدعوة فيما يخص قبولها والاعتقاد بصحتها بخبر يقيني أم ظني.

ويتبنى الباحث الذي عليه جماهير المسلمين من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المحدّثين والفقهاء وأصحاب الأصول، وهو أن خبر الواحد الثقة حجة من حجج الشرع يلزم العمل بها ويفيد الظن ولا يفيد العلم وأن وجوب العمل به عرفناه بالشرع لا بالعقل، بخلاف ما ذهبت إليه القدرية والرافضة والمعتزلة وبعض أهل الظاهر، إلى أنه لا يجب العمل به، وأن من قال يوجب العلم فهو مكابر للحس، إذ كيف يحصل العلم واحتمال الغلط والوهم والكذب وغير ذلك متطرق إليه ([1]).

والذي عليه أهل العلم بالاتفاق أن خبر الآحاد يفيد الظن، لكن الخلاف في إفادته العلم، وحاصل القول فيما يفيده الخبر الآحادي ثلاثة أقوال: الأول: أن خبر الواحد يفيد العلم، والثاني: لا يفيد العلم مطلقاً، والثالث: لا يفيد العلم إلا بقرينه، وهو قول الجمهور من أئمة الأصول ([2]).

---

[1] – النووي، يحيى بن شرف ،المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ، دار إحياء التراث العربي – بيروت –لبنان ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٢هـ ، ج ١، ص ١٣١.

[2] – الصنعاني، محمد بن إسماعيل ، أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل ، تحقيق : حسين بن أحمد السياغي و حسن محمد مقبولي الأهدل، بيروت – لبنان ، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦م .ج١، ص ١٠٢. وانظر، السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن ، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق : فؤاد علي منصور، بيروت – لبنان ، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ، ١٩٩٨م، ج١، ص ٨٩.

والأقرب في ذلك أن يقال إن خبر الآحاد ما كان من الأخبار غير منتهي إلى حد التواتر وهو منقسم إلى ما لا يفيد الظن أصلا، وإلى ما يفيد الظن ([1])، فالنقل إما تواتر أو آحاد والأول يفيد العلم والثاني يفيد الظن([2])، ومذهب أهل السنة أنه يفيد الظن ما لم يتواتر([3])، وعليه فالتعبد به جائز، والعمل به واجب عند جمهور علماء المسلمين([4]).

ويرى الباحث أن الخبر إذا صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ورواه الثقات والأئمة وأسنده خلفهم عن سلفهم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتلقته الأمة بالقبول فأنه يوجب العمل، سواء أكان في العقيدة أو الأحكام الشرعية، وهو قول عامة أهل الحديث والمتقنين- لصنعته- من القائمين على السنة النبوية المطهرة ([5]).

---

[1] – الآمدي، علي بن محمد ، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق : سيد الجميلي ،بيروت – لبنان ، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ، ١٤٠٤هـ ، ج٢، ص ٤٨.

[2] –الرازي، محمد بن عمر الحسين ، المحصول في علم الأصول، تحقيق : طه جابر فياض العلواني ، الرياض، السعودية ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى ، ١٤٠٠هـ . ج ١، ص ٢٧٦. وانظر، الدمشقي، طاهر الجزائري، توجيه النظر إلى أصول الأثر، تحقيق : عبد الفتاح أبو غدة ، حلب ، سوريا ، مكتبة المطبوعات الإسلامية ، الطبعة الأولى ، ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م ، ج ١ ، ص ٥٠٢ .

[3] – الأنصاري ، سراج الدين عمر بن علي ، المقنع في علوم الحديث، تحقيق : عبد الله بن يوسف الجديع ، الرياض – السعودية ، دار فواز للنشر، الطبعة الأولى ، ١٤١٣هـص ٧٧. وانظر، الزركشي، بدر الدين بن بهادر، النكت على مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: زين العابدين بن محمد بلا فريج، الرياض – السعودية، أضواء السلف، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م، ج ١، ص٢٧٧.

[4] – ابن جماعة ، محمد بن إبراهيم ، المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، تحقيق : محيي الدين عبد الرحمن رمضان ، دمشق- سوريا ، دار الفكر، الطبعة الثانية ، ١٤٠٦هـ ، ص ٣٢. وقد خالف جمهور العلماء بعض الأحناف فردوا خبر الواحد فيم تعم به البلوى كالوضوء من مس الذكر وإفراد الإقامة وغيرها ، ورجح بعض المالكية القياس على خبر الواحد المعارض للقياس، والصحيح الذي عليه أئمة الحديث أو جمهورهم أن خبر الواحد العدل المتصل في جميع ذلك مقبول وراجح على القياس المعارض له .انظر نفس المرجع ص ٣٣.

[5] –السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد، فصول من كتاب الانتصار لأصحاب الحديث، تحقيق : محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، المدينة المنورة- السعودية ، مكتبة أضواء المنار ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٦م، ص ٣٤ .

المطلب الرابع : العقل ودوره في فهم النصوص

كانت الطريقة التي سار عليها الصحابة في الأحكام الشرعية، هي أنهم إذا وجدوا نصاً في القرآن الكريم أو السنة النبوية يدل على حكم الواقعة التي طرأت لهم وقفوا عند هذا النص، وقصروا جهودهم على فهمه والوقوف على المراد منه، ليصلوا إلى تطبيقه على الواقع تطبيقاً صحيحاً، وإذا لم يجدوا نصاً في القرآن والسنة يدل على حكم ما عرض لهم من الوقائع، اجتهدوا لاستنباط حكمه، وكانوا في اجتهادهم يعتمدون على فهمهم لنصوص الشريعة، ومعرفتهم بها، والتي اكتسبوها من مشافهة الرسول صلى الله عليه وسلم، ومشاهدتهم لنزول الآيات وتطبيقها على الوقائع، ويلاحظ من تتبع الوقائع التي اجتهدوا فيها، أنهم كانوا يقيسون ما لا نص فيه على ما فيه نص، ويعتبرون المصلحة التي دل عليها الشرع هي المصلحة، وما كانوا يقولون برأيهم في المصلحة، لأن القول بالرأي منهي عنه([1]).

وسيتم تناول الموضوع ضمن المحاور الآتية:

أولاً: دور العقل في تفسير القرآن الكريم

يرى النبهاني أن طريقة تفسير القرآن الكريم أن تُتخذ اللغة العربية، والسنّة النبوية، الأداة الوحيدة لفهمه وتفسيره من حيث مفرداته وتراكيبه، ومن حيث المعاني الشرعية، والأحكام الشرعية، والأفكار التي لها واقع شرعي، وأن يُطلق للعقل أن يفهم النصوص بقدر ما يدل عليه كلام العرب ومعهود تصرفهم في القول، وما تدل عليه الألفاظ من المعاني الشرعية الواردة بنص شرعي من قرآن أو سنة، غير مقيد بما فهم الأولون السابقون، لا العلماء، ولا التابعون، ولا حتى الصحابة([2])،

---

[1] – النبهاني، الشخصية الإسلامية ،ج١ ، ص ٢٢٨.

[2] – لا يقصد النبهاني بذلك إهمال أقوال الصحابة في التفسير، وإنما القصد عدم اعتبارها مصدراً ملزماً للمفسر، بمعنى لا يجوز مخالفتها.

فأنها كلها اجتهادات قد تخطئ وتصيب، وربما أرشد العقل إلى فهم آية بَرَزَ واقعها للمفسر من خلال كثرة مطالعاته للعربية والشريعة، أو بَرَزَ من خلال تجدد الأشياء، وتقدم الأشكال المدنية، والوقائع، والحوادث، فبإطلاق العقل في الإبداع، بالفهم لا بالوضع، يحصل الإبداع في التفسير في حدود ما تقتضيه كلمة تفسير، مع الحماية من ضلال الوضع لمعانٍ لا تمت إلى النص المُفَسَّر بصلة من الصلات، وهذا الانطلاق في الفهم وإطلاق العنان للعقل بأقصى ما يفهمه من النص دون التقيد بفهم أي إنسان ما عدا مَنْ أُنزلَ عليه القرآن، يحتّم أن ينفي الإسرائيليات كلها مقتصراً في القصص على ما ورد به القرآن عنها، وأن ينفي ما يزعمون من علوم تضمنها القرآن، واقفاً عند حد ما تعنيه تراكيب القرآن من الآيات الباحثة في الكون، وما قُصدَ منها من بيان عظمة الله ([1]).

ويرى الباحث أن هذا الفهم للنبهاني في تفسير الآيات، وفهم النصوص، يظهر مدى ارتقاء التفكير لدى النبهاني، وسعة علمه وصحة منهجه، كما يبين مدى حرصه على ضبط العلوم بمنهجية صحيحة تستند بالدرجة الأولى إلى نصوص الوحي.

ومن هنا فأنه يجب على من يحاول التفسير بالرأي أن يأخذ حذره وأن يتسلح بكل العلوم، ليكون قد أصاب المراد أو كاد، ولذا عليه أن ينهج منهج الصواب من خلال طلب المعنى من القرآن الكريم فإن لم يجده طلبه من السنة النبوية لأنها شارحة للقرآن، فإن أعياه الطلب رجع إلى قول الصحابة فأنهم أدرى بالتنزيل وظروفه وأسباب نزوله شاهدوه حين نزل فوق ما امتازوا به من علم وعمل وخير، إن لم يظفر بالمعنى في الكتاب والسنة ومأثورات الصحابة وجب عليه أن يجتهد وسعه ([2]).

---

[1] – النبهاني، الشخصية الإسلامية ،ج١ ، ص ١٩٦ ، بتصرف.

[2] – الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق : مكتب البحوث والدراسات، بيروت – لبنان ، دار الفكر، الطبعة الأولى ، ١٩٩٦م ، ج ٢، ص٤٤.

وإذا كان تقديم قول الصحابي على الرأي بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس([1])، فإن قوله- أي الصحابي - يكون أبعد عن احتمال الغلط، بينما احتمال اتصال قول من بعدهم بالسماع يكون بواسطة النقل وتلك الواسطة لا يمكن إثباتها بغير دليل وبدونها لا يثبت اتصال قوله بالسماع بوجه من الوجوه، ومن هنا يقع الفرق بين قول الصحابي وبين قول من هو دونه فيما لا مدخل للقياس فيه([2])، وأما قول الصحابي إذا انفرد- بالاجتهاد- فقال ابن القيم أنه حجة، وذهب إلى ذلك مالك وأبو حنيفة وهو نص أحمد وقول الشافعي([3]).

ويعيب النبهاني على بعض المفسرين الذين سلكوا طريقاً خالفوا فيه الأصول المتبعة في التفسير، من خلال تتبع القصص القرآني والزيادة فيها ما شاء من كتب التاريخ والإسرائيليات، فأخذ يجمع جميع ما يسمعه من غث وسمين من غير تنقيح لما يخالف الشرع ولا يطابق العقل ويتنافى مع الآيات القطعية الدلالة، مثل تفسير علاء الدين علي بن محمد البغدادي الصوفي المعروف بالخازن في تفسيره باب التأويل في معاني التنزيل ([4])([5]).

---

[1] -السرخسي، محمد بن احمد، أصول السرخسي، تحقيق ابو الوفا الافغاني، بيروت-لبنان، دار المعرفة، ١٩٧٣، ج٢، ص ١٠٨.

[2] – المصدر نفسه، ج٢، ص١١١.

[3] – الصنعاني، محمد بن اسماعيل ، أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الأمل، ص ١٥٣.

[4] – انظر،النبهاني ، تقي الدين ، الشخصية الإسلامية ، ج١ ، ص ١٧٩وما بعدها. أما حكم الإسرائيليات، أنها تذكر للإستشهاد لا للإعتضاد، وهي على ثلاثة أقسام: أحدها ما علمنا صحته مما بأيدينا مما يشهد له بالصدق فذاك صحيح والثاني ما علمنا كذبه مما عندنا مما يخالفه والثالث ما هو مسكوت عنه لا من هذا القبيل ولا من هذا القبيل فلا نؤمن به ولا نكذبه وتجوز حكايته لما تقدم وغالب ذلك مما لا فائدة فيه تعود إلى أمر ديني، انظر، ابن كثير، إسماعيل، تفسير القران العظيم، تقديم يوسف المرعشلي، بيروت-لبنان، دار المعرفة، ط١، ١٩٨٦،ج ١، ص٥.

[5] - بين الزرقاني في مناهل العرفان، أنواع التفسير وشروطه والمآخذ على بعض كتب التفسير، وغيرها من الموضوعات المتعلقة بالتفسير، ،انظر، الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق مكتب البحوث والدراسات، بيروت – لبنان، دار الفكر، الطبعة الأولى ، ١٩٩٦، الجزء الثاني ، المبحث الثاني عشر .

ويعتبر النبهاني أنه بالرغم من أن الإيمان يكون القرآن كلام الله مبنياً على العقل فقط، ولكن القرآن نفسه بعد أن يتم الإيمان به يصبح هو الأساس للإيمان بما جاء به وليس العقل، ولهذا يجب إذا وردت آيات في القرآن أن لا يحكم العقل في صحة معناها أو عدم صحته وإنما تحكم الآيات نفسها، والعقل وظيفته في هذه الحالة الفهم فقط ([1]).

ثانياً: حدود العقل

ويصرح النبهاني بكلام لا غموض فيه، بحدود العقل مع ورود النص، وأنه إذا جاء النص يحل فعلاً، وجاء العقل وقال إن مآل هذا الفعل المفسدة، فلا قيمة لما يقوله العقل متى ورد النص، وكذلك إذا جاء النص بتحريم فعل، وجاء العقل وقال إن مآل هذا الفعل المصلحة، فلا قيمة لما يقوله العقل متى ورد النص؛ لأن المشرع هو الله، والنص وحي من الله، والعقل إنما يفهم النص ولا يضع الحكم من عنده، لا سيما إذا كان مخالفاً للنص، فيلغى ما يقوله العقل ويبقى ما ورد به النص([2]) .

ويرى الباحث أن هذا التصريح من النبهاني بمحدودية العقل في كل ما لا يستطيع إدراكه، هو عين الصواب ، وهو ما عليه جمهور أهل العلم باستثناء المعتزلة الذين قدموا العقل على كل النصوص، فأولوا النصوص التي تخالف العقل من وجهة نظرهم، وردوا أحاديث اعتبروها تخالف العقل بزعمهم([3]).

ويؤكد النبهاني بِأنه ورُغْمَ وُجوبِ استعمالِ الإنسان العَقْلَ في الوُصولِ إلى الإيمانِ باللهِ تعالى

---

[1] - النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج١ ، ص ٤٠ .وهذا تصريح واضح بان النبهاني لم يطلق للعقل العنان في التفكير والحكم على جميع الأمور، بل وضع له ضوابط وقيود وحد له حدوداً وان على العقل أن يلتزمها ولا يتجاوزها، وهذه القيود المبينة في ثنايا هذا الفصل هي التي ميزت النبهاني بطرحة العقلي المتزن.

[2] - النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية ، ج٣ ، ص ٢٨١ - ٢٨٤ .

[3] - وقد تكلم ابن تيمية في هذا الموضوع بإسهاب في كتابة ، درء تعارض العقل مع النقل، وكذلك ابن قيم الجوزية في كتابة الصواعق المرسلة، وقد سبق الإشارة إلى طبعاتهما.

فأنه لا يُمْكِنُهُ إدراك ما هوَ فَوْقَ حِسِّهِ وفوقَ عقلِهِ، وذلكَ لأنَّ العقلَ الإنسانيَّ محدودٌ، ومحدودةٌ قُوَّتُهُ مَهْمَا سَمَتْ وتَمَتْ بِحُدُودٍ لا تَتَعَدَّاهَا، ولِذلكَ كانَ محدودَ الإدْرَاكِ، ومنْ هنا كانَ لا بُدَّ مِنْ أنْ يَقْصُرَ العقلُ دونَ إدراكِ ذاتِ اللهِ، وأنْ يَعْجَزَ عنْ إدراكِ حَقِيقَتِهِ، لأنَّ الله وراءَ الكونِ والإنسانِ والحياةِ، والعقلُ في الإنسانِ لا يدركُ حقيقةَ ما وراءَ الكونِ والإنسانِ والحياةِ، ولذلكَ كانَ عاجِزاً عَنْ إدراكِ ذاتِ اللهِ ([1])، وهذا ما عليه جمهور العلماء من أهل السنة والجماعة .

ثالثاً: الفرق بين استعمال العقل في العقيدة والحكم الشرعي

يرى النبهاني أن هناك فرقاً بين استعمال العقل في العقيدة وبين استعماله في الحكم الشرعي، فحين يُستعمل العقل في العقيدة تكون النتيجة المطلوبة منه في هذه العملية هي الوصول إلى أن هذا الفكر صحيح أم خطأ؛ لأنه يكون العقل حينئذ دليلاً على صحة الفكر أو خطئه، أما حين يُستعمل العقل في الأحكام الشرعية فإن النتيجة المطلوبة منه في هذه العملية هي الوصول إلى معرفة الفكر الذي يدل عليه النص ما هو: هل هو فكر كذا أم فكر كذا أم ماذا؟ فالمطلوب منه ليس الحكم على الفكر الذي دل عليه النص بأنه خطأ أم صواب، بل المطلوب منه هو: ما هو الفكر الذي دل عليه هذا النص، وذلك لأن الدليل على الفكر في هذا هو النص وليس العقل، وعلى ذلك فإن وظيفة العقل في فهم النصوص الشرعية هي الفهم ليس غير، فلا يحكم بصحة الأحكام التي دلت عليها أو فسادها لأنه ليس دليلاً على الأحكام بل أدلتها هي النصوص الشرعية، وما دلت عليه النصوص الشرعية من أدلة، ولأن المطلوب منه هو فهم النص لا الحكم على صحة ما فيه أو خطئه([2]).

---

[1] – النبهاني، تقي الدين، نظام الإسلام ، ص ٤ –٩ .

[2] – النبهاني ، تقي الدين ، نداء حار ، ص ٢١. وهذا القول يخالف قول المعتزلة، ويؤكد ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة بذلك .

رابعاً: دور العقل في اللغة

يرى النبهاني أن العقل لا ينفع في معرفة اللغة العربية، ولا قيمة له فيها؛ لأن المسألة مسألة نقل عمن وضع اللغة، وليست مسألة الإدراك، ولأن العقل إنما يستقل بوجوب الواجبات، واستحالة المستحيلات، ومن هنا لا محل للعقل في اللغة، وإنما العقل فهم مما نقل عن الواضع أن هذا اللفظ يؤدي هذا المعنى، فمثلا كون الجمع المعرف للعموم ليس من العقل، وإنما هو من وضع العرب، وهو من اصطلاح العرب وليس من العقل، ومن هنا فإن لمعرفة اللغة طريقان ليس غير، أحدهما التواتر، والثاني الآحاد، أو بعبارة أخرى طريق معرفة اللغة هو الرواية ليس غير([1]).

المطلب الخامس : أثر البحث العقلي عند النبهاني

يتضح أثر بحث النبهاني العقلي من خلال كثرة مؤلفاته، والتي تناول فيها كثير من القضايا الشرعية، وكذلك القضايا المعاصرة التي تعيشها الأمة، فأضاف إلى المكتبة الإسلامية مخزوناً جديداً من المعرفة، تقوم على قرع الحجة بالحجة، ومستنداً إلى الدليل والمعلومة الصحيحة، فقدم التزاماً مبدئياً بالإسلام، مستنداً إلى النصوص الشرعية القطعية في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

ولا تزال أفكار النبهاني حاضرة وقوية في جميع الموضوعات التي طرحها، وخاصة ما يتعلق منها بالبدائل العملية المقنعة التي قدمها فيما يتعلق ببناء الدولة الإسلامية، من خلال طرحة دستوراً للأمة يستند إلى النصوص الإسلامية الصحيحة، فقدم من خلالها تصورا عملياً واضحاً ودقيقاً لإمكانية إقامة النظام الإسلامي واقعاً ملموساً تحل من خلاله جميع القضايا والمشاكل التي

---

[1] – النبهاني، تقي الدين ، الشخصية الإسلامية ، ج٣، ص ٧٧، وص ١٣٦. مختصراً. وانظر ،السيوطي، جلال الدين ، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق : فؤاد علي منصور، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ، ١٩٩٨، ج١، ص ٤٧، وص ٨٩.

يعاني منها العالم بأسرة ([1]).

كما قدم النبهاني فكراً تربوياً واضحاً، تناول فيه كثير من الموضوعات التربوية، بمنهجية وتفكير وفكر عالٍ، مثل تناوله موضوع الشخصية والتفكير وسرعة البديهة، وغيرها من الموضوعات التي سيتم تناولها في الفصل الخامس من هذه الدراسة.

- **أثر فكره على أتباعه**

لقد كان للنبهاني أثر واضح في أتباعه، إذ أن الفكر الذي حمله كان اتباعة يلتزمون به في جميع جزئياته، ومن هنا كان حزب التحرير هو الحزب الوحيد – كما يرى الباحث – الذي يلتزم اتباعة بمنهج واحد لهم في كل العلوم الشرعية، لا بل والأفكار والآراء التي تطرح بين الحين والآخر، منذ تأسيس الحزب وإلى وفاة النبهاني رحمة الله تعالى([2]).

وبعد وفاة النبهاني سار أتباعه على نفس النهج من خلال إبقائهم كتب ومؤلفات النبهاني المرجع المعتمد للحزب، مع التعديل على بعض النشرات والأسئلة التي كانت مثار جدل، سواء منها الشرعي – مثل قضايا المرأة – أو السياسي – مثل فكرة صراع أمريكا وبريطانيا– وغيرها من الموضوعات ([3]).

---

[1] – انظر كتاب الدولة الإسلامية ، وكتاب مشروع دستور الدولة الإسلامية للنبهاني.

[2] – ويقصد الباحث بذلك أن الأحزاب الجماعات الإسلامية التي ظهرت في العالم الإسلامي قديماً وحديثاً، كان أتباعها يختلفون فيما بينهم في بعض الآراء والأدلة التي يتبنونها، لكن أعضاء حزب التحرير ليسوا كذلك، فهم يتوحدوا في الأدلة والآراء والأفكار وحتى في الفروع الفقهية، لجميع أعضاء الحزب، وهذا ما هو غير موجود في الأحزاب والجماعات الإسلامية الأخرى.

[3] – يخلط كثيرون بين النبهاني وحزب التحرير، والحقيقة أن النبهاني كان يمثل المنطلق الأساس لحزب التحرير، في أفكاره، والتي سار الحزب على نهجها طيلة فترة حياته، لكن بعد وفاة النبهاني، حدثت بعض الأخطاء من أفراد في الحزب وخاصة من يتزعمه، كما فعل عبد القديم زلوم في كتابة كيف هدمت الخلافة، حيث شن هجوماً عنيفاً على بعض الجماعات الإسلامية والعلماء المسلمين، مما كان له أثر سيئ على تقبل دعوة الحزب بتشكيك يقابله. ولمعرفة تفاصيل أكثر عن هذا الخلط والتشكيك المضاد، انظر، الصوص، عدنان عبد الرحيم، بدون دار ومكان نشر، ط١، ٢٠٠٧.

ويمكن القول أنه ونظراً لأهمية العقل في توجيه الفرد وتربيته، وإصلاح الجماعة وتنظيمها، ركز النبهاني على العقل، وجعله أساس منطلقه الفكري-المرتكز على العقيدة الإسلامية- في كثير من الموضوعات التي تناولها، فعرفه تعريفاً كان منطلقا له للإبداع الفكري، وكيفية ربطه بالمفاهيم الأخرى التي تناولها، لتلتقي مع بعضها البعض مكونة العقلية والشخصية الإسلامية المنشودة، وبالاستخدام الصحيح لمعنى العقل وطريقة التفكير السليمة، بنى النبهاني فكره، وتناول كثير من القضايا التربوية، بأسلوب راقٍ ومنهجية عالية، كما سنبين ذلك في الفصل الخامس إن شاء الله تعالى.

المبحث الثاني : موقف النبهاني من مناهج المتقدين

المطلب الأول : موقفه من المتكلمين

يورد النبهاني سبب نشأة المتكلمين ويبين منهجهم، بعد بيانه للحال التي كان عليه المسلمون قبل ظهور علم الكلام، من صفاء في العقيدة ووحدة مصدرها وعدم التشكيك فيما يتلقون من علوم، ولكن بعد اتساع رقعة الدولة الإسلامية، وحمل الدعوة الإسلامية إلى البلدان المفتوحة، أدى إلى الاصطدام الفكري مع أصحاب الأديان الأخرى، خاصة وان أصحاب الأديان الأخرى كانوا يعرفون بعض الأفكار الفلسفية، وعندهم آراء أخذوها عن أديانهم، فكانوا يثيرون الشبهات، ويجادلون المسلمين في العقائد،فكان حرص المسلمين على الدعوة الإسلامية، وحاجتهم للرد على خصومهم، قد حمل الكثيرين منهم على تعلم بعض الأفكار الفلسفية لتكون بيدهم سلاحاً ضد خصومهم، فأثرت عليهم الأفكار الفلسفية التي تعلموها، وتكوّن من جراء ذلك علم الكلام، وصار فناً خاصاً، ونشأت في البلاد الإسلامية بين المسلمين جماعة المتكلمين.

ويرى الباحث أن أشهر الأقوال في نشأة علم الكلام أنه نشأ في عهد الخليفة المأمون بن هارون الرشيد، الذي كان شغوفاً بحب الاطلاع، وقد اعتنى بتعريف كتب الأوائل من الفلاسفة وغيرهم عناية كبيرة، وكان يعطي الهدايا والهبات لمن يقوم بترجمة كتاب من الفلاسفة([1]).

ويرى النبهاني أن مبرر علماء الكلام لتعلمهم هذا العلم، والذي دفعهم إليه فوق حرصهم على حمل الدعوة والرد على مخالفيهم، هو أن القرآن الكريم بجانب دعوته إلى التوحيد والنبوة، عرض لأهم الفرق والأديان التي كانت منتشرة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، فرد عليهم ونقض قولهم، فقد عرض للشرك بجميع أنواعه ورد عليه، كما كانت حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، حياة صراع فكري مع الكفار جميعاً من مشركين وأهل كتاب، ورويت عنه الحوادث الكثيرة في مكة والمدينة وهو يناقش الكفار ويجادلهم أفراداً وجماعات ووفوداً، وكان هذا الصراع الفكري البارز في آيات القرآن وفي أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، وأعماله يقرأه المسلمون ويسمعونه، ولذلك كان طبيعياً أن يناقشوا أهل الأديان الأخرى، وأن يدخلوا معهم في صراع فكري، وأن يجادلوهم، فأحكام دينهم تدعوهم إلى هذا الجدال، وطبيعة الدعوة الإسلامية وهي تصطدم مع الكفر، لا بد أن يحصل بينها وبين الكفر صراع ونقاش وجدال ([2]).

ويرى النبهاني أن مسألة الإيمان بالقضاء والقدر بمسماها الذي جرى الخلاف في مفهومه لم يرد بها نص قطعي، وان الذي أتى بالموضوع هم المتكلمون بعد انتهاء القرن الأول الهجري، وأنها لم تُعرف بهذا الاسم وهذا المسمى في عصر الصحابة مطلقاً فلم يرد نص صحيح بورودها بهذا الاسم والمسمى معاً، وإنما اشتهرت في أوائل عصر التابعين، وصارت تُعرف وتُبحث منذ ذلك

---

[1] – الذهبي، شمس الدين محمد بن احمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الارنؤوط، بيروت–لبنان، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٢، ج١٠ ، ص ٢٧٢ .

[2] – النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية،ج١، ص ٣٣.

الحين ([1]).

كذلك لم تُعرف قبل ظهور المتكلمين مسألة صفات الله، ولم تُثر في أي بحث من الأبحاث، فلم يرد في القرآن الكريم ولا في الحديث الشريف كلمة صفات الله، ولم يُعرف عن أحد من الصحابة أنه ذكر كلمة صفات الله أو تحدث عن صفات الله، وكل ما ورد في القرآن مما قال عنه المتكلمون أنه من صفات الله تعالى، يجب أن يُفهم على ضوء قوله تعالى:(سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ)([2])، وقوله تعالى:(لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ)([3])، وقوله تعالى:(لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ)([4])([5]).

ولما كان هؤلاء المتكلمون إنما يدافعون عن الإسلام ويشرحون أحكامه ويبينون أفكار القرآن، كان تأثرهم الأساسي بالقرآن الكريم، وأساسهم الذي يبنون عليه بحثهم هو القرآن، إلا أنهم وقد تعلموا الفلسفة للدفاع عن القرآن، وتسلحوا بها ضد خصومهم، صار لهم منهج خاص في البحث والتقرير والتدليل، يخالف منهج القرآن الكريم، والحديث النبوي، وأقوال الصحابة، ويخالف منهج الفلاسفة اليونان في بحثهم وتقريرهم وتدليلهم ([6]).

ويورد النبهاني كيفية مخالفة المتكلمين لمنهج القرآن الكريم، الذي اعتمد في الدعوة على أساس الفطرة وخاطب الناس بما يتناسب معها، مع الاعتماد بنفس الوقت على العقل ومخاطبة العقول السليمة، فهو منهج يوافق كل إنسان لا فرق بين الخاصة والعامة وبين المتعلم وغير المتعلم، وكذلك ما جاء به النبي محمد ρ آمن المسلمون به، ولم تثر فيهم نزعة الجدال، فساروا

---

[1] – المصدر نفسه، ص ٢٩، وسنبين الموقف من مسألة القضاء والقدر عند الحديث عن المعتزلة.

[2] – سورة الصافات، الآية ١٨٠.

[3] – سورة الشورى، الآية ١١.

[4] – سورة الأنعام، الآية ١٠٣.

[5] – النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية،ج١، ص ٧٢.

[6] – المصدر نفسه، ص ٣٣.

على منهج القرآن الكريم فيما جاء به، دون الدخول في التفصيلات والتفريعات التي لا فائدة منها.

وكذلك مخالفتهم لمنهج الفلاسفة الذين يعتمدون على البراهين وحدها ويؤلفون البرهان تأليفاً منطقياً، من مقدمة صغرى وكبرى ونتيجة، ويستعملون ألفاظاً واصطلاحات للأشياء، من جوهر، وعرض، ونحوهما، ويثيرون المشاكل العقلية، ويبنون عليها بناءً منطقياً، لا بناءً حسياً، أو واقعياً، بل إن الفلاسفة ينظرون إلى المتكلمين نظرة تجهيل، وأنهم أهل سفسطة وجدل ([1]).

أما منهج المتكلمين في البحث فيغاير ذلك كله، إذ أنهم أرادوا أن يبرهنوا على إيمانهم بالله ورسوله بالأدلة العقلية المنطقية، ثم أخذوا يبحثون في حدوث العالم، وإقامة الدليل على حدوث الأشياء، وأخذوا يتوسعون في ذلك، فتُتحت أمامهم موضوعات جديدة ساروا في بحثها وبحث ما يتفرع منها إلى نهايته المنطقية، فهم لم يبحثوا في آيات لفهمها كما هو منهج المتقدمين وكما هو غرض القرآن، وإنما آمنوا بها وأخذوا يقيمون البراهين على ما يفهمونه هم منها، هذه ناحية من نواحي البحث وأما الناحية الأخرى من البحث، وهي النظرة إلى الآيات المتشابهة، فإن المتكلمين لم يقنعوا بالإيمان بالمتشابهات جملة من غير تفصيل، فجمعوا الآيات التي قد يظهر بينها خلاف بعد تتبعهم لها جميعها كالجبر والاختيار، وكالآيات التي قد يظهر منها جسمية الله تعالى، وسلطوا عليها عقولهم وجرؤوا على ما لم يجرؤ عليه غيرهم، فأدّاهم النظر في كل مسألة إلى رأي، فإذا وصلوا إلى هذا الرأي عمدوا إلى الآيات التي يظهر أنها تخالف رأيهم فأولوها، فكان التأويل أول مظاهر المتكلمين، فإذا أداهم البحث إلى أن الله منزه عن الجهة والمكان أولوا الآيات التي تُشعر بأنه تعالى في السماء وأولوا الاستواء على العرش، وإذا أداهم البحث إلى أن نفي الجهة عن الله يستلزم أنَّ أعين الناس لا يمكن أن تراه، أولوا الأخبار الواردة في رؤية الناس لله تعالى، وهكذا كان

---

[1] – المصدر نفسه، ص ٣٤و٤٣، (بتصرف).

التأويل عنصراً من عناصر المتكلمين وأكبر مميّز لهم عن السلف([1]).

واعتبر النبهاني هذا المنهج من البحث - وهو إعطاء العقل حرية البحث في كل شيء فيما يُدرك وفيما لا يُدرك، في الطبيعة وفيما وراء الطبيعة، فيما يقع عليه الحس وفيما لا يقع عليه الحس – يؤدي حتماً إلى جعله الأساس للقرآن، لا جعل القرآن أساساً له، فكان طبيعياً أن يوجد هذا المنحى في التأويل، وكان طبيعياً أن يتجه هؤلاء إلى أية جهة يرونها على اعتبار أن العقل يراها في نظرهم، وهذا يستلزم اختلافاً كبيراً بينهم، فعرف عنهم أمران؛ أحدهما: الاعتماد في البراهين على المنطق وتأليف القضايا لا على المحسوسات، والثاني: الاعتماد على تأويل الآيات التي تخالف النتائج التي توصلوا إليها ([2]).

ويعترض النبهاني على منهج المتكلمين مبيناً عيوبه والخطأ فيه وأنه منهج غير صحيح وسلوكه لا يؤدي إلى إيجاد الإيمان ولا إلى تقوية الإيمان، بل إن سلوكه لا يؤدي إلى إيجاد التفكير ولا إلى تقوية التفكير، وإنما يوجد معرفة فقط، والمعرفة غير الإيمان وغير التفكير، ووجه الخطأ في هذا المنهج ظاهر في عدة وجوه منها:

أولاً: إن هذا المنهج يعتمد في إقامة البرهان على الأساس المنطقي وليس على الأساس الحسي، وهذا خطأ من وجهين: أحدهما أنه يجعل المسلم في حاجة إلى أن يتعلم علم المنطق حتى يستطيع إقامة البرهان على وجود الله، ومعنى ذلك أن مَنْ لا يعرف المنطق يعجز عن البرهنة على صحة عقيدته، ومعناه أيضاً أن يصبح علم المنطق بالنسبة لعلم الكلام كالنحو بالنسبة لقراءة العربية بعد أن فسد اللسان، مع أن علم المنطق لا دخل له بالعقيدة الإسلامية ولا شأن له في البراهين، فقد جاء الإسلام ولم يكن المسلمون يعرفون علم المنطق وحملوا الرسالة وأقاموا الأدلة

---

[1] – النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية،ج١، ص ٣٤.

[2] – المصدر السابق، ص ٣٥.

القاطعة على عقائدهم ولم يحتاجوا علم المنطق بشيء وهذا يدل على انتفاء وجود علم المنطق من الثقافة الإسلامية وعدم لزومه في شيء من البراهين على العقيدة الإسلامية، أمّا الوجه الثاني: فإن الأساس المنطقي مظنة للخطأ بخلاف الأساس الحسي فأنه من حيث وجود الشيء لا يمكن أن يتطرق إليه الخطأ مطلقاً وما يمكن أن يتسرب إليه الخطأ، فلا يصح أن يُجعل أساساً في الإيمان.

كما أن المنطق عرضة لأن تحصل فيه المغالطة وعرضة لأن تكون نتائجه غير صحيحة، لأنه وإن كان يشترط صحة القضايا وسلامة تركيبها، إلا أنه في كونه بناء قضية على قضية يجعل صحة النتيجة مبنياً على صحة هذه القضايا، وصحة هذه القضايا غير مضمونة لأن النتيجة لا تستند إلى الحس مباشرة بل تستند إلى اقتران القضايا مع بعضها فتكون النتيجة غير مضمونة الصحة، وذلك أن الذي يحصل فيه هو أن اقتران القضايا مع بعضها يجري فيه ترتيب المعقولات([1])على المعقولات واستنتاج معقولات منها، ويجري فيه ترتيب المحسوسات على المحسوسات واستنتاج محسوسات منها([2]).

ثانياً – إن المتكلمين خرجوا على الواقع المحسوس، وتجاوزوه إلى غير المحسوس فهم بحثوا فيما وراء الطبيعة، في ذات الله وفي صفاته، فيما لم يصل إليه الحس، وشبكوا ذلك مع الأبحاث المتعلقة بالمحسوس، وأفرطوا في قياس الغائب على الشاهد، أي في قياس الله على الإنسان،

---

[1] ـ المعقولة بوجه عام: تطلق على كل تصور ذي مفهوم واسع تندرج تحته الأفكار والوقائع، انظر، معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم، محمد فتحي عبد الله، الإسكندرية-مصر، دار الفرقان، ٢٠٠٢ ، ص ٢٧٣.

[2] ـ بين ابن تيمية كلاما مفصلاً عن المنطق بين من خلاله، أن العلوم التي حققها العلماء لم يستعينوا بها بعلم المنطق، ولم يلتفتوا إليه، وان العلوم الموروثة عن الأنبياء فهي اجل وأعظم من ان يظن أن لأهلها التفات إلى المنطق إذ ليس في القرون الثلاثة ممن كان يلتفت إلى المنطق أو يعرج عليه مع انهم في تحقيق العلوم وكمالها كانوا أعمق الناس علما واقلهم تكلفا وأبرهم قلوبا، ولهذا مازال علماء المسلمين وائمة الدين يذمون المنطق وأهله وينهون عنه وعن أهله. انظر ابن تيمية، احمد بن عبد الحليم، الفتاوى الكبرى، بيروت-لبنان، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٧، ج٩، ص٥-٢٩، وص١٨٣-١٨٩، وابن حزم، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس، بيروت-لبنان، دار مكتبة الحياة، ط١، ١٩٥٠، ص ٤. والغزالي، أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، ص ٥٨. والفارابي، الألفاظ المستعملة في المنطق، ص ٢٣. وابن سينا، المنطق، ج١، ص ٢٠٨.

فأوجبوا على الله العدل كما يتصوره الإنسان في الدنيا، وأوجبوا على الله أن يعمل ما فيه الصلاح، بل أوجب بعضهم على الله أن يعمل ما هو الأصلح لأن الله حكيم، ولا يفعل فعلاً إلا لغرض أو حكمة، والفعل من غير غرض سفه وعبث، إلى غير ذلك من الساجلات العقلية التي لا فائدة منها، فأوقعهم منهجهم هذا، في الخطأ والانحراف عن المنهج الصحيح.

ثالثاً – إن منهج المتكلمين يُعطي العقل حرية البحث في كل شيء، فيما يحس وفيما لا يحس، وهذا يؤدي حتماً إلى جعل العقل يبحث فيما لا يمكنه أن يحكم عليه، ويبحث في الفروض والتخيلات، ويقيم البرهان على مجرد التصور لأشياء قد تكون موجودة وقد لا تكون موجودة، وهذا يؤدي إلى إمكانية إنكار أشياء موجودة قطعاً إذا اخبَرَنا عنها من نَجزمُ بصدق إخباره ولكن العقل لا يُدركها، ويؤدي إلى إمكانية الإيمان بأمور وهمية لا وجود لها ولكن العقل تخيّل وجودها.

ولو جعل المتكلمون العقل يبحث في المحسوسات وحدها، لأدركوا أن خلق الفعل من حيث إيجاد جميع مواده، إنما هو من الله تعالى، لأن الخلق من العدم لا يتأتى إلا من الخالق، أما مباشرة هذه المواد وإيجاد الفعل منها فهو من العبد كأي صناعة يقوم بها، ولو جعلوا العقل يبحث في المحسوسات وحدها لما آمنوا بكثير من الوهميات والفروض النظرية.

رابعاً – إن منهج المتكلمين يجعل العقل أساس البحث في الإيمان كله، فترتب على ذلك أن جعلوا العقل أساساً للقرآن ولم يجعلوا القرآن أساساً للعقل، وقد بنوا تفسيرهم للقرآن بمقتضى ذلك على أسسهم من التنزيه المطلق وحرية الإرادة والعدل وفعل الأصلح إلى غير ذلك، وحكّموا العقل بالآيات التي ظاهرها التعارض، وجعلوه الفيصل بين المتشابهات وأولوا الآيات التي لا تتفق والرأي الذي يذهبون إليه، حتى صار التأويل طريقة لهم، لأن الأساس ليس الآية وإنما الأساس عندهم العقل، والآية يجب أن تؤول لتطابق العقل.

خامساً – إن المتكلمين جعلوا خصومة الفلاسفة أساساً لبحثهم، في حين أن موضوع البحث

هو الإسلام وليس الخصومة لا مع الفلاسفة ولا مع غيرهم، وكان عليهم أن يبحثوا مادة الإسلام أي يبحثوا ما جاء به القرآن الكريم، وما ورد في الحديث الشريف، ويقفوا عند حده، وعند حد بحثه، بغض النظر عن رأي أي إنسان، ولكنهم لم يفعلوا ذلك، وحولوا تبليغ الإسلام وشرح عقائده إلى مناظرات ومجادلات وأخرجوها من قوة دافعة في النفس، من حرارة العقيدة ووضوحها، إلى صفة جدلية ومهنة كلامية ([1]).

ويرى الباحث أن ما ذهب إليه النبهاني من مخالفته لمنهج المتكلمين – والذي يخالف منهج القرآن والسنة والصحابة – هو منهج السلف الصالح من العلماء، الذين ساروا على منهج القرآن الكريم والسنة النبوية، وفهم الصحابة الكرام، والذي هو بعيد عن السفسطة والتعقيد ([2]) .

ويرى النبهاني أن من أثر منهج المتكلمين وأبرز وجوه الخطأ فيه أنه: حوَّل البحث في العقيدة الإسلامية من جعله وسيلة الدعوة إلى الإسلام وتفهم الناس له، إلى جعله علماً من العلوم يدرس كما يدرس علم النحو أو أي علم من العلوم التي حدثت بعد الفتوحات، مع أنه إذا جاز لأي معرفة من معارف الإسلام أن يوضع لها علم لتقريبها وتفهيمها فلا يجوز أن يكون ذلك بالنسبة للعقيدة الإسلامية؛ لأنها هي مادة الدعوة وهي أساس الإسلام ويجب أن تُعطى للناس كما وردت في القرآن الكريم، وأن تُتخذ طريقة القرآن الكريم في تبليغها للناس، وشرحها لهم، هي طريقة الدعوة للإسلام وشرح أفكاره، ومن هنا وجب العدول عن منهج المتكلمين والرجوع إلى منهج القرآن وحده، بالاعتماد على الأساس الفطري مع الاعتماد على العقل في حدود البحث في المحسوسات ([3]).

ويفرق النبهاني بين منهج الفلاسفة ومنهج المتكلمين خاصة في موضوع الإلهيات ، ويمكن

---

[1] – انظر، النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية،ج١، ص ٣٧-٤٢، بتصرف.

[2] – انظر، المقريزي، تقي الدين احمد بن علي، المواعظ والاعتبار(الخطط)، دار الحرير، ١٢٧٠هـ، ج٣، ص ٣٠١، وأمير، جابر إدريس، منهج السلف في موافقة العقل للنقل وأثر المنهجين في العقيدة الإسلامية، الرياض-السعودية، أضواء السلف، ط١، ١٩٩٨، ج١، ص ٣٢١.

[3] – النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج١، ص ٣٧-٤١.

تلخيص الفرق بينهما فيما يلي:

١ - أن المتكلمين اعتقدوا قواعد الإيمان وأقروا بصحتها وآمنوا بها، ثم اتخذوا أدلتهم العقلية للبرهنة عليها فهم يبرهنون عليها عقلياً ببراهين منطقية، فهم يجعلون البحث العقلي بالأسلوب المنطقي لإثبات عقائدهم، لأنهم قد آمنوا بالقواعد الأساسية للإسلام وصاروا يصوغون الحجج والبراهين لإثبات ما آمنوا به.

٢ - أن أبحاث المتكلمين محصورة فيما يتعلق بالدفاع عن عقيدتهم ودحض حجج خصومهم من المعتزلة والمرجئة والشيعة وخوارج، والنصارى واليهود والمجوس وغيرهم.

٣ - أن أبحاث المتكلمين أبحاث إسلامية وتعتبر على اختلافها وتناقضها آراء إسلامية، يعتبر كل مسلم اعتنق رأياً منها أنه اعتنق رأياً إسلامياً (١).

ويعلل النبهاني السبب الذي حمل المتكلمين على استخدام الفلسفة اليونانية واستخدام العقل في الحجج والبراهين التي يستخدمونها أمران اثنان: أحدهما أنهم لم يكونوا يدركون تعريف العقل، والثاني أنهم لم يميزوا بين طريقة القرآن في إدراك الحقائق وبين طريقة الفلاسفة في إدراك الحقائق ......(٢).

ويرى الباحث أن هذا هو المنهج الصحيح المستقيم الذي يتفق مع العقل الصحيح، والفطرة المستقيمة، في إثبات الأسماء الحسنى، والصفات العليا، إثباتاً بلا تمثيل وتنزيها بلا تعطيل، مع ضرورة فهم معانيها مع ما يتفق مع صحيح المنقول وصريح المعقول، والابتعاد عن معارضة الوحي وتقديم العقل عليه كما فعل المتكلمون.

---

[١] - النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية،ج١، ص ٧٨. وسيتم بيان منهج الفلاسفة بالمطلب القادم.

[٢] - المصدر نفسه، ص ٧٤.

ضرورة فهم معانيها مع ما يتفق مع صحيح المنقول وصريح المعقول، والابتعاد عن معارضة الوحي وتقديم العقل عليه كما فعل المتكلمون.

وقد حذّر الإمام الشافعي من علم الكلام، الذي انتشر في زمنه، ورأى فيه ذنبا من أعظم الذنوب فقال:لأن يبتلى المرء بكل ما نهى الله عنه ما عدا الشرك به، خير به من النظر في الكلام [1].

كما أنكر كثير من السلف والأئمة علم الكلام المذموم، لاشتماله على كلام باطل، ولهذا تكلموا في ذمه؛ لأنه باطل في نفسه لا يوصل إلى الحق بل إلى باطل، وقد ذكر ابن تيمية كلاما مفصلاً في ذلك، بين فيه آراء العلماء وذمهم لهذا العلم [2].

---

[1] – مواعظ الإمام الشافعي، ص ٥.

[2] – ابن تيمية، درء تعارض العقل مع النقل، ج١، ص ١٧٧.وج٣، ص ٣٨٨، وج٤، ص ١٣٣.

المطلب الثاني: موقفه من الفلاسفة

لم يتأثر المسلمون حتى نهاية القرن الأول الهجري، بالثقافات الأخرى، لا من حيث طريقة تفكيرهم، ولا من حيث فهمهم للإسلام، حيث فهم الصحابة الإسلام فهماً صحيحاً، فاندفعوا في البلاد يحملون للناس رسالة الإسلام ليُسعدوهم بها كما سعدوا هم بها، ولكن مع مرور الزمن واختلاط المسلمين بغيرهم تأثروا بالمعارف والفلسفات الأجنبية، فتسربت الأفكار الفلسفية من الفلسفة اليونانية إلى المسلمين.

ويبين النبهاني بداية ظهور الفلسفة في البلاد الإسلامية، وذلك عندما تسربت للمسلمين مسائل فلسفية تتعلق بأبحاث في الإلهيات، وصار بعض العلماء في أواخر العصر الأموي وأوائل العصر العباسي كالحسن البصري، وغيلان الدمشقي، وجهم بن صفوان، يتعرضون لمسائل كلامية متفرقة ومعدودة، ثم جاء بعدهم علماء عرفوا منطق أرسطو واطلعوا بأنفسهم على بعض كتب الفلسفة بعد أن ترجمت، فتوسع البحث في المسائل الكلامية وصاروا يبحثون علم الكلام المعروف، وهؤلاء مثل واصل ابن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبي هذيل العلاف، والنظّام، إلا أن دراسة هؤلاء لم تكن دراسة فلسفية كاملة وإنما دراسة أفكار فلسفية بتوسع، حتى أحاطوا بالآراء المختلفة في الفلسفة، واقتصروا في أبحاثهم عليها ([1]).

ولكن حين تسربت مسائل فلسفية لاهوتية من نصارى النساطرة وأمثالهم وعُرف منطق أرسطو بين المسلمين، واطلع بعض المسلمين على بعض كتب الفلسفة، وترجمت كتب كثيرة من اليونانية إلى السريانية ثم إلى العربية، ثم صارت الترجمة من اليونانية إلى العربية، كان هذا مساعداً على وجود الأفكار الفلسفية، وكانت بعض الأديان الأخرى وخاصة اليهودية والنصرانية قد

---

[1] - النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية،ج١، ص ٧٧.

تسلحت بالفلسفة اليونانية، وأدخلت للبلاد الأفكار الفلسفية، فكان ذلك كله سبباً في وجود أفكاراً فلسفية حملت المسلمين على دراستها([1]).

ويرى النبهاني أن الفلاسفة كانوا ساحة الصراع الرئيسة بين المتكلمين من المعتزلة وأهل السنة والجبرية، على الرغم من أن الأصل أن موضوع بحثهم هو الإسلام وليس الخصومة لا مع الفلاسفة ولا مع غيرهم، وكان عليهم أن يبحثوا مادة الإسلام أي يبحثوا ما جاء به القرآن وما ورد في الحديث ويقفوا عند حده وعند حد بحثه، ومن هنا كان الفلاسفة هم أصل مسائل علم الكلام جميعها ([2]).

ويبين النبهاني أن المنهج الذي سلكه الفلاسفة في أبحاثهم يتمثل فيما يلي :

١ – أن الفلاسفة يبحثون المسائل بحثاً مجرداً، ومنهاج بحثهم وعماده إنما هو النظر في المسائل كما يدل عليها البرهان، ونظرتهم في الإلهيات إنما هي نظرة في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، وهم يبدأون النظر منتظرين ما يؤدي إليه البرهان، سائرين خطوة خطوة حتى يصلوا إلى النتيجة كائنة ما كانت فيعتقدونها، هذا هو الغرض من الفلسفة والعمدة فيها، وبحثهم بحث فلسفي محض لا علاقة له بالإسلام من حيث البحث، وإن كانت تُشاهد له علاقة من حيث بعض المواضيع، فأنهم كثيراً ما يُسلّمون في بحثهم بأشياء سمعية لا يمكن إقامة البرهان العقلي على صحتها أو على بطلانها، كالبعث والنشور والمعاد الجسماني، وكثيراً ما كانوا يبدون بعض الآراء في الفلسفة اليونانية متأثرين بعقيدتهم الإسلامية، ومصدرين الحكم في المسألة على أساسها، وكثيراً ما كانوا يحاولون التوفيق بين بعض قضايا الفلسفة والقضايا الإسلامية، ولكن هذا كان جانبياً وناتجاً عن كونهم مسلمين يتأثرون بالإسلام، ولكن ليس تأثراً فكرياً يجعله أساساً كما هي الحال

---

[1] – النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية،ج١، ص ٣٣.

[2] – المصدر نفسه، ص ٤١-٤٢، بتصرف.

عند المتكلمين، بل تأثراً يشبه إلى حد بعيد تأثر الفلاسفة المسيحيين بالمسيحية، والفلاسفة اليهود باليهودية.

٢ – أن الفلاسفة المسلمين لا يقفون دفاعاً عن الإسلام، وإنما يقفون عند تقرير الحقائق ويبرهنون عليها ولا يدخلون في حكاية الأقوال المخالفة والرد عليها دفاعاً عن الإسلام، وإن كان قد يكون تأثراً به، فالبحث العقلي هو الأصل وهو الموضوع ولا يوجد غيره في بحثهم.

٣ – أن أبحاث الفلاسفة المسلمين أبحاث غير إسلامية، بل هي أبحاث فلسفية محضة ولا علاقة للإسلام بها، ولا محل للإسلام في بحثها، فلا تعتبر آراء إسلامية وليست هي من الثقافة الإسلامية ([1]).

ومن هنا فان النبهاني يعتبر أن من الظلم وخلاف الواقع، والدس على الإسلام، أن تسمى الفلسفة التي اشتغل فيها أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم من الفلاسفة المسلمين فلسفة إسلامية، لأنها لا تمت للإسلام بصلة، بل هي تتناقض مع الإسلام تناقضاً تاماً سواء من حيث الأساس أو من حيث كثير من التفاصيل، أما من حيث الأساس فإن هذه الفلسفة تبحث في ما وراء الكون، أي في الوجود المطلق، بخلاف الإسلام فأنه إنما يبحث في الكون وفي المحسوسات فحسب، ويمنع البحث في ذات الله، وفيما وراء الكون، ويأمر بالتسليم به تسليماً مطلقاً، والوقوف عند حد ما يأمر بالإيمان به منه دون زيادة، ودون أن يسمح للعقل في محاولة بحثه، هذا بالإضافة إلى أن في هذه الفلسفة أبحاثاً كثيرة يعتبرها الإسلام كفراً، مثل القول بقدم العالم وأنه أزلي، وأن نعيم الجنة روحانياً وليس مادياً، وأن الله يجهل الجزئيات، وغير ذلك مما هو كفر صراح قطعاً في نظر الإسلام، كما أنه لا توجد في الإسلام فلسفة مطلقاً، لأن حصره للبحث العقلي في المحسوسات ومنعه العقل من أن يبحث فيما وراء الكون يجعل كافة أبحاثه بعيدة عن الفلسفة،

---

[1] – النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية،ج١، ص ٧٨، باختصار.

سائرة في غير طريقها، ولا يجعل فيه أي احتمال لأن توجد فيه أبحاث فلسفية، ولذلك لا توجد فلسفة إسلامية، وإنما يوجد في الإسلام بحث القرآن الكريم والسنة النبوية، فهما وحدهما أصل الإسلام عقيدة وأحكاماً، أمراً ونهياً وإخباراً ([1]).

ويقسم النبهاني المتأثرين بالفلسفة الأجنبية إلى فريقين :

الفريق الأول: تأثر بالفلسفة الهندية، فكانت سبب خطئه في الفهم، بالرغم من حملهم عقلية ونفسية إسلامية، واعتبار إنتاجهم العقلي من الثقافة الإسلامية، ذلك أن الفلسفة الهندية تقول بالتقشّف وبالإعراض عن الدنيا، فالتبس ذلك على بعض المسلمين وظنوا هذا التقشف هو الزهد الذي ورد في بعض الأحاديث، فنشأ عن هذا الفهم فئة الصوفية، وأثر ذلك على فهم معنى الأخذ من الدنيا أو الإعراض عنها، مع أن الزهد في الدنيا يعني عدم اتخاذها غاية ومثلاً أعلى يكسب المال من أجلها، ولا يعني عدم التمتع بالطيبات، بخلاف التقشف والإعراض عن الدنيا فأنه يعني ترك ملذات الحياة وطيباتها مع المقدرة عليها، وهذا يتناقض مع الإسلام، فنشأ هذا الفهم الخاطئ جراء الغشاوة التي غشت على أذهان بعض المسلمين من جراء دراسة الفلسفة الهندية.

أما الفريق الثاني: تأثره بالفلسفة اليونانية، فكانت سبب ضلاله في الفهم، فانحرفوا عن العقيدة الإسلامية وصار إنتاجهم العقلي لا يعتبر من الثقافة الإسلامية، ذلك أن الفلسفة اليونانية جاءت بأفكار وأبحاث فيما وراء الطبيعة، وتعرضت لبحث وجود الإله وصفاته ([2]).

ويؤكد النبهاني بأنه على الرغم من أنّ المسلمين ترجموا الفلسفة وبعض العلوم، لكنهم لم يترجموا شيئاً من الفقه غير الإسلامي، ولا من التشريعات غير الإسلامية، لا رومانياً ولا غيره، مما يدل جزماً على أنه لم يكن للثقافات غير الإسلامية أي وجود عند الفقهاء، لا للدرس، ولا للانتفاع،

---

[1] – النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية،ج١، ص ٧٩.

[2] – المصدر نفسه، ص ١٧٣–١٧٥، باختصار.

كما أن الأدب اليوناني الذي يعدد الآلهة، ويعطيهم صفات البشر، لم يلق رواجاً لدى المسلمين، بل لم يلتفتوا إليه مطلقاً ([1]).

ويفند النبهاني أقوال المستشرقين – الذين يدعون بان المسلمين اخذوا علومهم من اليونان والرومان – بأنه لم يروِ أحد عن المسلمين، لا المستشرقون، ولا غيرهم، أن أحداً من المسلمين فقهاء أو غير فقهاء، قد أشار أية إشارة إلى الفقه الروماني، أو القانون الروماني، لا على سبيل النقد، ولا على سبيل التأييد، ولا على سبيل الاقتباس، ولم يذكره أحد لا بالقليل ولا بالكثير، مما يدل على أنه لم يكن موضع حديث، فضلاً عن أن يكون موضع بحث، صحيح أن المسلمين ترجموا الفلسفة اليونانية، ولكنهم لم يترجموا الفقه الروماني، مما يؤكد على الجزم بأنه قد ألغي وطمس من البلاد بمجرد فتحها ([2]) .

ويرى الباحث أن موقف النبهاني كان واضحاً، لا بل صارماً مع الفلاسفة، إذ أنه اعتبر علومهم مستقاة من اليونان والرومان، وان فلسفتهم ليست فلسفة إسلامية، بعد أن بين منهجهم وخطأ هذا المنهج، ثم تقسيمه الدقيق لأحوال فرق الفلاسفة من المسلمين، بعد أن بين بدايات الفلسفة واصل نشأتها .

---

[1] – النبهاني، المصدر السابق، ص ١٧١.

[2] – المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

المطلب الثالث: موقفة من المعتزلة

يعتبر المعتزلة أبرز علماء الكلام، فعندما يذكر المتكلمون ينصرف الذهن لهم، لذلك فان هناك تداخلاً بين المعتزلة وعلماء الكلام، وقد بين الباحث موقف النبهاني من المتكلمين بشكل علم، وفي هذه المطلب سيبين موقفه من المعتزلة بشكل خاص، لذلك افرد الباحث لهم مطلباً مستقلاً للحديث عنهم، لبيان ما انفردوا به عن المتكلمين، كونهم أصل علم الكلام، وبالتالي الإجابة على عنوان المبحث بشكل دقيق.

ومن هنا فان النبهاني يعيب على المتكلمين من المعتزلة وكذلك على المتكلمين من أهل السنة وعلى الجبرية؛ لأنهم جعلوا العقل أساساً للقرآن ولم يجعلوا القرآن أساساً للعقل، واتبعوا طريقة المتكلمين في ذلك، فأولوا الآيات التي لا تتفق والرأي الذي يذهبون إليه حتى صار التأويل طريقة لهم، لا فرق بين المعتزلة وأهل السنة والجبرية([1])؛ لأن الأساس ليس الآية وإنما الأساس عندهم العقل، والآية يجب أن تؤول لتطابق العقل، ولو جعلوا القرآن أساساً للبحث والعقل مبنياً على القرآن لَما وقعوا فيما وقعوا فيه([2]).

ثم يؤكد النبهاني أن النقل – القرآن الكريم والسنة النبوية – مقدم على العقل وليس كما تقول المعتزلة، ولهذا يجب إذا وردت آيات في القرآن أن لا يحكم العقل في صحة معناها أو عدم صحته وإنما تحكم الآيات نفسها، والعقل وظيفته في هذه الحالة الفهم فقط ، ولكن المتكلمين– ويراد هنا المعتزلة – لم يفعلوا ذلك، بل جعلوا العقل أساساً للقرآن الكريم ([3]).

ويعود النبهاني إلى التأكيد على أن المعتزلة الجبرية، قد جعلوا خصومة الفلاسفة أساساً

---

[1] – المقصود بالمتكلمين هنا وحسب سياق الجملة، كل من استخدم منهج المتكلمين وطريقتهم في البحث سواء من المعتزلة أو المتكلمين من أهل السنة أو الجبرية.

[2] – النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية،ج١، ص ٤١.

[3] – المصدر نفسه، ص ٤٢.

لبحثهم، في حين أن موضوع البحث هو الإسلام وليس الخصومة لا مع الفلاسفة ولا مع غيرهم، وكان عليهم أن يبحثوا مادة الإسلام أي يبحثوا ما جاء به القرآن وما ورد في الحديث ويقفوا عند حده وعند حد بحثه بغض النظر عن أي إنسان، ولكنهم لم يفعلوا ذلك، وحولوا تبليغ الإسلام وشرح عقائده إلى مناظرات ومجادلات وأخرجوها من قوة دافعة في النفس، من حرارة العقيدة ووضوحها، إلى صفة جدلية ومهنة كلامية ([1]).

ويبين النبهاني خطأ منهج المعتزلة من خلال إظهار الأثر المترتب عليه، إذ كان من أثر هذا المنهج أن تحوّل البحث في العقيدة الإسلامية من جعله وسيلة الدعوة إلى الإسلام ولتفهيم الناس الإسلام إلى جعله علماً من العلوم يدرس كما يدرس علم النحو أو أي علم من العلوم الأخرى(٢). ويخالف النبهاني ما ذهبت إليه المعتزلة في بحثهم الإرادة وخلق أفعال الإنسان، إذ يصفهم بأنهم اتجهوا في بحثهم اتجاه الفلاسفة اليونان، إذ أنهم رأوا أن عدل الله لا يكون له معنى إلا بتقرير حرية الإرادة في الإنسان، وأنه يخلق أعمال نفسه، وأن في إمكانه أن يفعل الشيء أو لا يفعل، فإذا فعل بإرادته أو ترك بإرادته، كانت مثوبته أو عقوبته معقولة وعادلة، أما إن كان الله يخلق الإنسان ويضطره إلى العمل على نحو خاص، فيضطر المطيع إلى الطاعة والعاصي إلى العصيان، ثم يُعاقِب هذا ويثيب ذلك فليس من العدالة في شيء، فيكون المعتزلة بهذا الفهم قد قاسوا الغائب على الشاهد، قاسوا الله تعالى على الإنسان، وأخضعوا الله تعالى لقوانين هذا العالم تماماً كما فعل فريق من فلاسفة اليونان، فقد ألزموا الله بالعدل كما يتصوره الإنسان، فأصل البحث هو الثواب والعقاب من الله على فعل العبد(٣).

---

[1] – النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية،ج١، ص ٤٢.

[2] – المصدر نفسه، ص ٤٣.

[3] – النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية،ج١، ص ٤٤.

ثم يدلل النبهاني على ما قال، بذكر الأدلة التي استدل بها المعتزلة، كما فعلوا في مسألة خلق الأفعال، إذ بين أن المعتزلة يمضون في الدليل في قضايا منطقية على رأيهم ثم يعقبون ذلك بأدلة نقلية، فيستدلون على رأيهم بآيات كثيرة ويؤلون ما ورد من آيات تخالف رأيهم فخلصوا من ذلك كله إلى الرأي الذي اعتقوه في مسألة خلق الأفعال، وهو أن الإنسان يخلق أفعال نفسه، وأنه قادر على أن يفعل الشيء، وقادر على أن لا يفعله ([1]).

ويرى النبهاني أن رأي المعتزلة هذا أثار ثائرة المسلمين عليهم؛ لأنه كان رأياً جديداً وجريئاً في الأساس الأول في الدين وهو العقيدة، ولذلك انبروا يردون عليهم ،سواء أهل السنة والجماعة أو الجبرية، إلا أنهم أخفقوا كل الإخفاق في ذلك معللا ذلك، بأنها – أي مسألة القضاء والقدر –: لا هي جارية على طريق العقل، إذ ليس عليها أي برهان عقلي، ولا على طريق النقل إذ ليس عليها أي دليل من النصوص الشرعية ... ([2]) .

ويؤكد النبهاني أن المعتزلة هم الأصل في بحث موضوع القضاء والقدر بمفهومه الذي أخذه المتكلمون عن الفلاسفة اليونان، بل في جميع أبحاث علم الكلام، فيقول: وأظهر ما في هذا الموضوع هو بحث المعتزلة، فأنه هو الأصل في هذه المسألة وأبحاث باقي المتكلمين إنما جاءت للرد على المعتزلة، ولذلك يعتبر المعتزلة هم الأصل في بحث مسألة القضاء والقدر، بل في جميع أبحاث علم الكلام ([3]).

ثم يخلص النبهاني بالقول أن مسألة القضاء والقدر أخذت دوراً هاماً لدى المتكلمين، وسبب (وجودها) هو أخذ المعتزلة لهذه المسألة عن الفلسفة اليونانية كما هي باسمها ومسماها (القضاء

---

[1] – انظر المصدر نفسه، ص ٤٥-٤٦، بتصرف.

[2] – انظر المصدر نفسه، ص ٤٧.

[3] – المصدر نفسه، ص ٤٤.

والقدر) أو (حرية الإرادة) أو (الجبر والاختيار) وبحثهم لها من وجهة نظر رأوها تتفق مع ما يجب لله تعالى من صفة العدل، فأدى هذا إلى قيام الجبرية وأهل السنة يردون على المعتزلة آراءهم على نفس الصعيد وعلى ذات الأساس([1]).

ويتحسر النبهاني على استمرار النقاش في هذا لموضوع وانتقاله من شيوخ المعتزلة وشيوخ أهل السنة إلى تلامذتهم وأتباعهم، مع ميل الغلبة فيما بعد لأهل السنة نظراً لضمور المعتزلة بل تعدى الأمر إلى وضع معانٍ جديدة يتخيلها البعض محاولاً تطبيق ألفاظ اللغة أو ألفاظ شرعية عليها فصار بعضهم يقول : القضاء والقدر سر من أسرار الله لا يعرفه أحد، وصار بعضهم يقول لا يجوز البحث في القضاء والقدر مطلقاً لأن الرسول ρ نهى عن ذلك ويستدل بحديث: «إذا ذُكِرَ القدر فأمسكوا»([2])، وصار بعضهم يفرّق بين القضاء والقدر فيقول: إن القضاء هو الحكم الكلي في الكليات فقط، والقدر هو الحكم الجزئي في الجزئيات وتفاصيله. وبعضهم يقول: إن القدر هو التصميم، والقضاء هو الإنجاز... الخ([3]) .

وهكذا ظل النقاش يدور في موضوع (القضاء والقدر) كمسمى معين سواء عند الذين فرّقوا بينهما أو جعلوهما متلازمين، إلا أنه كان له مدلول واحد عند الجميع وعلى أي تفسير من التفاسير هو فعل العبد من حيث إيجاده هل أوجده الله أم أوجده العبد أم خلقه الله عندما قام به العبد؟ وتبلور البحث وتركز على هذا المدلول وظل النقاش يدور على نفس الصعيد، وبعد هذا البحث أصبحت مسألة (القضاء والقدر) تعرض في بحث العقيدة، وجُعلت أمراً سادساً من أمور العقيدة لأنها صارت تدل على أمر يتعلق بالله من أنه هو الذي يخلق الفعل ويخلق خاصيات الأشياء سواء

---

[1] – النبهاني، تقي الدين ، الشخصية الإسلامية،ج١، ص ٤٦.

[2] – رواه الطبراني في المعجم الكبير، حديث رقم ١٠٤٤٨، عن الأعمش عن أبي وائل عن عبد الله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا ذكر أصحابي فأمسكوا وإذا ذكرت النجوم فأمسكوا وإذا ذكر القدر فأمسكوا)، وصححه الألباني، في صحيح وضعيف الجامع الصغير، حديث رقم ٥٤٤.

[3] – النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية،ج١، ص ٤٧.

أكان هذا الفعل وهذه الخاصيات خيراً أم شراً([1]).

ويخالف النبهاني كل الكلام الذي قيل في بحث القضاء والقدر كما فسره المتكلمون من المعتزلة وأهل السنة والجماعة والجبرية، ويعتبر أنه لا علاقة له ببحث القضاء والقدر بمفهومه الشرعي الذي هو غير مراد المتكلمين من المعتزلة وغيرهم، الذين جاءوا به من الفلسفة اليونانية، فيقول: فالمسألة إذن معنى جاء في الفلسفة اليونانية وبرز أثناء الجدال الذي كان يحصل بين المسلمين والكفار الذين كانوا يتسلحون بالفلسفة اليونانية، وهو معنى يتعلق بالعقيدة فيراد إعطاء رأي الإسلام في هذا المعنى، فالمعتزلة أعطوا فيه رأياً، والجبرية ردوا عليهم وأعطوا فيه رأياً آخر، وأهل السنة ردوا على الجميع وأعطوا رأياً قالوا عنه أنه رأي ثالث خرج من بين الرأيين ([2]).

ولا ينكر النبهاني الإيمان بالقضاء والقدر- كما ظن البعض- بل يوضح أن المعنى الذي جاء به المتكلمون والفلاسفة للقضاء والقدر، وجعلهما مترادفين، ولهما معان غير المعاني التي جاءت بها النصوص الشرعية من القرآن الكريم السنة النبوية بذلك، ثم ما تبعهم من آراء لعلماء مسلمين بعد ذلك، فهذا كله هو الذي يرد، وإلا فلا خلاف في أن الإيمان بالقضاء والقدر وأنه ركن من أركان الاعتقاد التي يجب التصديق بها ([3]).

أما مسألة – صفات الله تعالى – فيرى النبهاني أنها تسربت من الأفكار الفلسفية للمعتزلة

---

[1] – النبهاني، المصدر السابق، ص ٤٧.

[2] – المصدر نفسه، ص ٥٦.

[3] - النبهاني، الشخصية الإسلامية، ج١، تحت عنوان القضاء والقدر، ص ٢٩-٥٥، وانظر البدراني، تبصرة الأفهام، ص ٣٦و٤٤، وشرحه لكتاب الشخصية للبنهاني، ج١، ص ٤٨٦و٦١٠، ويرى النبهاني أن كلمة قدر من الألفاظ المشتركة التي لها عدة معاني، منها التقدير، والتدبير، والوقت، والتهينة، وجعل في الشيء خاصية، ولكن لم يرد من هذه الألفاظ – حسب النصوص الشرعية- أي معنى يقترب من المعنى الذي قاله المتكلمون أو الفلاسفة، بان القدر فعل العبد جبراً، أو أنه الحكم الكلي في الجزئيات، أو أنه سر من أسرار الله، وهذا معنى قول النبهاني، لنه لم يرد به نص شرعي صريح، أما القضاء فهو من الألفاظ المشتركة أيضاً، والتي لها عدة معان، منها: صنع الشيء بإحكام، وأمضى، وجعل الشيء، وأمر بأمر، وأتم الأمر، وحتّم وجود الأمر، وابرم الأمر، وحكم بالأمر، وبالتالي لم يرد فيها أن القضاء هو حكم الله في الكليات فقط، كما قال المتكلمون والفلاسفة. انظر، الشخصية، ومن هنا كان معنى القضاء والقدر هو أفعال العباد التي تقع في الدائرة التي تسيطر على الإنسان، والخاصيات التي يحدثها في الأشياء، ج١، ص ٤٩-٥١.

فكان لهم فيها رأي بان قالوا: إن ذات الله وصفاته شيء واحد، فالله حي عالم قادر بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة زائدة على ذاته، لأنه لو كان عالماً بعلم زائد على ذاته، وحيًا بحياة زائدة على ذاته، كما هو الحال في الإنسان، لَلَزِم أن يكون هناك صفة وموصوف وحامل ومحمول، وهذه هي حالة الأجسام، والله منزه عن الجسمية، ولو قلنا كل صفة قائمة بنفسها لتعدّد القدماء، وبعبارة أخرى لتعددت الآلهة ([1]).

ويتوسع النبهاني في ذكر الأمثلة التي يستدل بها المعتزلة في مسألة صفات الله وردود أهل السنة عليهم سواء الردود العقلية أو النصية، ليقرر أن هذه المسألة وغيرها الكثير من المسائل كان قد أثارها الفلاسفة اليونان، فجاء المعتزلة يجيبون عليها ولكن جواباً في حدود إيمانهم بالله تعالى، وفي حدود آرائهم بالتوحيد، وتصدى لهم أهل السنة لتخفيف هذا الاندفاع وراء الفلسفة اليونانية، ووراء ما توصل إليه الفروض النظرية والقضايا المنطقية، ولكنهم وقعوا في نفس ما وقع فيه المعتزلة فردوا على الصعيد نفسه، وهو جعل العقل أساساً للنقاش والجدال فيما يدركه وما لا يدركه، وما يحسه الإنسان وما لا يحسه، وجعلوا آيات القرآن والأحاديث مؤيدة لأقوالهم، وأوّلوا ما ورد من آيات وأحاديث تخالف آراءهم، وبذلك استوى المتكلمون جميعاً من معتزلة وأهل سنة وغيرهم في جعل العقل هو الأساس، وجعل آيات الله تؤيد ما يرشد إليه العقل أو تؤوّل لتُفهم حسب ما يرشد إليه عقل الفاهم منهم ([2]).

لكن النبهاني يعود ليعزوا سلوك المعتزلة وغيرهم هذا المسلك إلى سببين اثنين : أحدهما أنهم لم يكونوا يدركون تعريف العقل، والثاني أنهم لم يميزوا بين طريقة القرآن في إدراك الحقائق وبين طريقة الفلاسفة في إدراك الحقائق، ومن هنا لم يكن للبحث العقلي عندهم حد يقف

---

[1] – المرجع السابق، ص ٧٣ .

[2] – النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية،ج١، ص ٧٤ .

عنده، فكل بحث يمكنهم أن يخوضوا فيه، ويصلوا إلى نتائج ويسمون ذلك بحثاً عقلياً، ونتائج عقلية([1]).

ويقرر النبهاني حقيقة مهمة في حق المعتزلة من كونهم مسلمين وغير كفار ،بل يعتبرهم من علماء التوحيد ، وان ما خاضوا به من مسائل ما هو إلا للدفاع عن العقيدة الإسلامية وان اخطأوا في الطريقة والأسلوب، فهم لم ينحرفوا ولم يضلوا، وكان تقيدهم بالعقيدة الإسلامية حامياً لهم من الضلال ([2]).

ويتضح من هذا كله أن موقف النبهاني من المعتزلة كان واضحاً في مخالفته لهم في كثير من القضايا، كما سنعرض ذلك في المطلب الرابع .

المطلب الرابع : أبرز الآراء الموافقة للفكر المعتزلي

يمكن القول وبكل موضوعية أن ما يقال عن النبهاني من أن فكره اعتزالي ما هو إلا محض ادعاء تنقصه المنهجية العلمية المحايدة، فالنبهاني كغيره من العلماء يمكن أن يوافق رأيه رأي غيره من مخالفيه لكن هذا لا يعني بالضرورة أن منهجه موافقاً لمن أخذ عنه في مسألة ما.

فالحق – والحق أقول إن شاء الله– أن النبهاني كان يتبع الحجة والدليل فيما يطرح من قضايا وموضوعات سواء أكانت شرعية أم دنيوية، فهو يستند في آرائه إلى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، والقياس، وأقوال الصحابة الكرام، وما ثبت من إجماع، ويقرع الحجة بالحجة، وقد بينت في المطلب الثالث موقفه من المعتزلة والذي كان فيه مخالفاً لكثير من أفكارهم ومعتقداتهم

---

[1] – المصدر نفسه، ص ٧٥ .

[2] – المصدر نفسه، ص١٧٣.

التي ينادون بها، وفي هذا المبحث سأذكر أبرز المسائل التي اعتقدها المعتزلة مع بيان موافقته أو مخالفته لهم بها .

ويقوم الاعتزال على خمسة أصول عامة من اعتقد بها جميعا كان معتزلياً، ومن انقص منها أو زاد عليها ولو أصلا واحداً لم يستحق اسم الاعتزال، كما صرح بذلك علماء المعتزلة وغيرهم، وتلك الأصول مرتبة حسب أهميتها وهي : التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر([1]) .

أما الأصل الأول: وهو التوحيد، فان المعتزلة قد نفوا عن الله تعالى جميع صفات المحدثات، ويعتبرون أن من اثبت لله تعالى معنى أو صفة قديمة فقد اثبت الهين ([2])، كما يقولون بأن القرآن الكريم مخلوق([3])، وباستحالة رؤية أهل الجنة لربهم([4])، وينفون الجهة عن الله لأنهم يعتقدون أن إثباتها يوجب إثبات المكان والجسمية([5])، ويؤولون بعض الآيات التي تشير إلى أن لله وجهاً أو يداً أو جنباً([6]).

---

[1] – جار الله، زهدى حسن، المعتزلة، القاهرة، المكتبة الأزهرية، ٢٠٠٢، بدون طبعة، ص ٥١، وانظر مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الأشعري، علي بن إسماعيل، بيروت– لبنان، دار إحياء التراث العربي، ط٣، ص ١٥٥ و ١٥٧ ، وانظر ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج١٣ ، ص ٣٨٦.

[2] – انظر، الشهرستاني، محمد، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، بيروت–لبنان، دار المعرفة، ١٤٠٤هـ، ص ٣٨، وانظر ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٣ ، ص ٧٠. وانظر، بني خالد، حسين جابر، أوجه التشابه بين المعتزلة والاباضية المعاصرة في العقيدة الإسلامية وموقف أهل السنة منها، الجامعة الأردنية، مجلة دراسات علوم الشريعة والقانون، المجلد ٢٧، العدد ٢، ٢٠٠٠م، ص ٥١٠–٥٢٢.

[3] – انظر، ابن حزم، علي بن احمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق احمد شمس الدين، بيروت–لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٦، ج ١، ص ٨٧، ج٢، ص ٨٩.

[4] – انظر، ابن حزم، الفصل في الملل، ج ٣، ص٣ .

[5] – انظر، ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة، ج ٢ ص ٤١٠، وج ٤ ص ١٢٩٣.

[6] – انظر، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٣ ص ٧٠ و ٩٩ و ١٠٣، وانظر ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة، ج ١، ص ١٧٨ و ص٢٢٥، وج ٢، ص ٤٠٥.

وهذا كله خلاف ما يعتقد أهل السنة والجماعة في ذلك[1].

والنبهاني لا يوافق المعتزلة في الأصل الأول من أصولهم بشيء، فرأيه يوافق ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة في ذلك[2].

وأما الأصل الثاني: وهو العدل، فقد اجمع المعتزلة على أن العباد خالقون أفعالهم مخترعون لها، وان الله تعالى ليس له في أفعال العباد المكتسبة صنع ولا تقدير لا بإيجاد ولا بنفي، فليس من العدل أن يحاسبهم على أفعال هو أجبرهم عليها [3] .

وهذا يخالف ما اتفق عليه جمهور أهل السنة والجماعة، وهو أن فعل العبد فعل له حقيقة، ولكنه مخلوق لله تعالى، ومفعول لله تعالى، ولا يقولون هو نفس فعل الله، ويفرقون بين الخلق، والمخلوق، والفعل، والمفعول [4].

ويخالف النبهاني هذا الأصل كذلك، ويرى أن الإنسان يعيش في دائرتين إحداهما يسيطر عليها وهي الدائرة التي تقع في نطاق تصرفاته وضمن نطاقها تحصل أفعاله التي يقوم بها بمحض اختياره، وهذه لا دخل له بها ولا شأن له بوجودها، والأخرى تسيطر عليه وهي الدائرة التي يقع هو في نطاقها، وهي الدائرة التي تقع فيها الأعمال التي تصدر من الإنسان أو عليه بإرادته، وان أفعال العباد التي تحصل جبراً عنه، ولا قبل له بها، والخاصيات التي يحدثها في الأشياء هي من الله

---

[1] – انظر، المراجع السابقة جميعها في صفحاتها المذكورة .

[2] – انظر، النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج ١، ص ٢١ وما بعدها.

[3] – البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، بيروت–لبنان، دار الآفاق الجديدة، ط٢، ١٩٧٧، ص ٩٤.

[4] – انظر، ابن تيمية، احمد عبد الحليم، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، بيروت– لبنان، دار الفكر، ط٢، ١٩٨٠، ج٢، ص ٢٩٨، وابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت–لبنان، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٧٣، ج١، ص ٤٠٦، والبغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، ص ٣٢٨.

تعالى وليست من العبد، ولا دخل للعبد بها ([1]).

وأما الأصل الثالث: وهو الوعد والوعيد ، فقد قالوا فيه أن الله تعالى صادق في وعده ووعيده – يوم القيامة – لا مبدل لكلماته فلا يغفر الكبائر إلا بعد التوبة ، فصاحب الكبيرة مخلد في النار إذا خرج من الدنيا من غير توبة ([2]) .

وهذا يخالف ما اتفق عليه أهل السنة والجماعة، وهو أن صاحب الكبيرة غير مخلد في نار جهنم، بل إن شفاعة النبي ρ، جعلت لأهل الكبائر، فعن انس رضي الله عنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي ([3]) .

ويخالف النبهاني هذا الأصل كذلك، إذ لا يعتبر العاصي أو الفاسق مرتداً، وإنما يعتبر مسلماً عاصياً في العمل الذي عصى به وحده، ويعاقب عليه وحده، ويبقى مسلماً ما دام يعتنق عقيدة الإسلام، وأن الثغرات التي تحصل في السلوك لا تخرج المسلم عن الإسلام، ولا تُخرجه عن كونه شخصية إسلامية ([4]) .

---

[1] – انظر، النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج١ ، موضوع القضاء والقدر، ص ٤٩ وما بعدها.

[2] – انظر، تفسير القرطبي، ج١١، ص١٣٠، وتفسير البيضاوي، ص ٢٥٨، و٣٥١، وتفسير النسفي، ج٢ص٧٥وج٣ص٤٥، والمحاسبي، الحارث بن أسد، العقل وفهم القرآن،تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت–لبنان، دار الفكر، ط١، ١٩٨٦ ص٣٨٦وما بعدها، والماتريدي، أبي منصور، التوحيد، تحقيق فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، بدون طبعة، ١٩٨٠. ص٢٢٩ وما بعدها، والبغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، ص ٩٨ وما بعدها، وابن حزم، الفصل في الملل، ج٢ ص٨٩و ج٣ ص١٣١وما بعدها، والشهرستاني، الملل والنحل، ج١ص٤٥وص٥٢، والايجي، المواقف، ج٣ص٤٩٠ وما بعدها، وابن تيمية، مجموع الفتاوى ج٤ ص ٤٧٥.

[3] – رواه الترمذي ، في الجامع الصحيح، كتاب القيامة والرقائق والورع عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في الشفاعة، حديث رقم ٢٣٥٩، ورواه ابو داود عن مالك برقم ٤١١٤، وابن ماجه عن جابر، حديث رقم ٤٣٠٠، وصححه الألباني، في صحيح وضعيف الجامع الصغير، حديث رقم ٣٦٤٩. وانظر، المراجع السابقة جميعها بنفس الأجزاء والصفحات لمعرفة رأي الجمهور بالأصل الثالث.

[4] – انظر، النبهاني، الشخصية الإسلامية، ج١ ، ص ١٨ و ص ٨٤.

وأما الأصل الرابع: وهو المنزلة بين المنزلتين ، وذلك بحكمهم على مرتكب الكبيرة أنه لا مؤمن ولا كافر بل فاسق ، فجعلوا الفسق منزلة مستقلة عن منزلتي الإيمان والكفر واعتبروه وسطا بينهما ([1]).

وهذا يخالف ما اتفق عليه أهل السنة والجماعة، بان حكم مرتكب الكبيرة مؤمن ناقص الإيمان، أو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، وله في الدنيا من الموالاة بقدر ما معه من الإيمان، أما في الآخرة فهو تحت مشيئة الله إن شاء غفر له بسبب منه مثل الأعمال الصالحة أو من غيره من دعاء أو شفاعة، أو بدون سبب بل بفضل الله ورحمته، وإن شاء عذبه بعدله وحكمته، لكنه لا يخلده في النار، كما قلنا في الأصل الثالث([2]).

ويخالف النبهاني هذا الأصل كذلك، كما بينا في الأصل الثالث ([3]) .

وأما الأصل الخامس : وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فأنه واجب على سائر المؤمنين كل على قدر استطاعته بالسيف فما دونه، فان قاوموا بالسيف كان ذلك كالجهاد، فلا فرق بين الجهاد في الحرب وبين مقاومة الكافرين والفاسقين، وهذا المبدأ هو الذي جعلهم يضطهدون مخالفيهم ويقسون عليهم لاعتقادهم أنهم بمخالفتهم قد أتوا منكراً ([4]) .

ويرى الباحث أن هذا الأصل يشترك فيه المسلمون جميعاً، لكن الاختلاف مع المعتزلة في أن التغيير باليد خاص بولي الأمر، وليس على إطلاقه ([5]) .

---

[1] – انظر مراجع الأصل الثالث.

[2] – السعوي، محمد بن عودة، رسالة في أسس العقيدة، الرياض –السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط١، ١٤٢٥هـ، ص ١٢٦.وأصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة، لمجموعة من العلماء، الرياض –السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط١، ١٤٢١هـ ، ص ٣٤٠.

[3] – انظر النبهاني، كتاب الشخصية الإسلامية، ج١، ص١٨، تحت عنوان الثغرات في السلوك.

[4] – جار الله، زهدي حسن، المعتزلة، ص ٥٢ .

[5] – انظر، ابن رجب، عبد الرحمن بن شهاب الدين، جامع العلوم والحكم، تحقيق شعيب الارنؤوط، بيروت– لبنان، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩١، ص٢٨٢، شرح حديث من رأى منكم منكراً فليغيره ...

ويرى النبهاني أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للحاكم ولغيره من أهل الفسق والظلم قد أوجبه الله على المسلمين، وهذا ينافي القول بالتقية ويناقضه مناقضة تامة، لأنه يحرم تحريماً قاطعاً السكوت على الحاكم الظالم وعلى الفاسق، والتقية توجب السكوت على ذلك في بعض الأحيان، وتجعله مندوباً في بعضها، وجائزاً في بعضها الآخر، وهذا يناقض آيات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ويناقض الأحاديث الصحيحة الواردة في الإنكار على الأئمة والأمراء والحكام إذا كانوا ظلمة أو فسقة، والأحاديث الواردة في وجوب محاسبتهم على أعمالهم، ويخالف وجوب الصدع بالحق من غير أن تأخذه في الله لومة لائم، لذلك فإن التقية للحاكم الظالم أو الفاسق أو للقوي المتسلط من الفجار أو لمن يخالفك في الرأي قد جاءت نصوص الآيات والأحاديث الصحيحة تناقضها وتحث على وجوب العمل بعكسها، مما يؤكد أنها حرام، فوق كونها نفاقاً فلا يحل لمسلم أن يفعلها([1]).

كما يرى النبهاني أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على الرجل والمرأة على السواء مستدلاً بقوله تعالى: (وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ)([2])، وقوله ρ: من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فان لم يستطع فبلسانه، فان لم يستطع فبقلبه، وذلك اضعف الإيمان)([3])، وهو كلام عام يشمل الرجل والمرأة ([4]).

ويرى الباحث بعد عرض هذه الأصول الخمسة للمعتزلة، أن النيهاني لا يوافقهم إلا في الأصل الخامس، وعليه لا يمكن اعتباره معتزلياً كما بينت ذلك في مقدمة المطلب([5]).

---

[1] – النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج ٢، ص ١٥٥.

[2] – سورة آل عمران، الآية ١٠٤.

[3] – رواه مسلم، كتاب الإيمان ، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان وان الإيمان يزيد وينقص، رقم ٧٨.

[4] – النبهاني، تقي الدين، النظام الاجتماعي في الإسلام، ص ٥٣ و ص ٥٥.

[5] – ويرى البعض أن النبهاني كان أشعرياً، بل ماتريدياً، وأنه يقلد الرازي في تمجيد العقل وتقديمه على الأدلة الشرعية، وبالتالي فهو ليس من أهل السنة والجماعة، انظر دمشقية، عبد الرحمن بن محمد، حزب التحرير، مناقشة

أما ما يطرحه النبهاني من قضايا شرعية أخرى يخالف بها جمهور العلماء من أهل السنة والجماعة، فليس لأنها أفكار اعتزالية أو أشعرية أو غيرها، بل لأنه يستند في ترجيحاته إلى الدليل من القرآن الكريم، ثم ما صح من السنة النبوية، ثم أقوال الصحابة، فلا يعتبر عندها معتزلياً، على الرغم من مخالفته في بعض القضايا لجمهور العلماء مثل : عدم حجية خبر الآحاد في العقيدة، والخلافة، والعقوبات، وبعض الأحكام المتعلقة بالمرأة ([1]).

ويرى الباحث أن ما ذهب إليه النبهاني في هذه القضايا هو من باب الاجتهاد، كما أن الباحث يخالف النبهاني في بعض هذه القضايا ويعتبر رأي الجمهور فيها هو الأصح، كما بينا ذلك في المبحث الأول من الفصل الثالث.

علمية لأهم مبادئ الحزب ورد علمي مفصل حول خبر الآحاد، استانبول -تركيا، مكتبة الغرباء، ط١، ١٩٩٧، ص ١١. ويرى الباحث أن هذا في هذا القول تجن، صحيح أن النبهاني قد وافق الاشاعرة في موضوع تأويل الصفات، لكنه أثبتها لله تعالى، هذا أولاً، ثانياً: ليس دقيقاً أن النبهاني قد قدم العقل على الأدلة الشرعية، ثالثاً: إذا أخرجنا العلماء الذين يقولون بتأويل الصفات مع إثباتها لله تعالى، نكون قد حكمنا على كثير من العلماء المسلمين القائلين بذلك بأنهم ليسوا من أهل السنة والجماعة، كالجويني وابن أبي المعالي والرازي والغزالي والبغدادي والامدي والشهرستاني والإيجي، مع التأكيد على خطأ من يؤول الصفات وترجيح رأي أهل السنة والجماعة بذلك، رابعاً: عد البعض النبهاني محسوباً على السلفيين، كما بين صاحب الموسوعة الميسرة في الأديان المذاهب المعاصرة ص١٣٦، وإسماعيل، محمد، الفكر الإسلامي الحديث، ص ٩٥، ولمعرفة منهج الاشاعرة وموقف أهل السنة من ذلك، انظر، الحوالي، سفر بن عبد الرحمن، منهج الاشاعرة في العقيدة، الكويت، الدار السلفية، ط١، ١٩٨٦. كما أن النبهاني لم يكن أشعرياً في كل آراءه وأفكاره سوى في الصفات وخبر الآحاد مع اعتماده على الدليل فيما يرجح ويفهم النصوص، كما وضحنا ذلك في هذه الدراسة.

[1] – للاستزادة من هذه الموضوعات راجع، كتب النبهاني، الشخصية الإسلامية ،ج١ وج٢ وج٣، ونظام الإسلام، والدولة الإسلامية، وهذه الموضوعات مبثوثة في كتب العقيدة والفقه بتوسع.

الفصل الرابع

الآراء التربوية للنبهاني ومنهجه في التغيير والإصلاح

وفيه مبحثان:

المبحث الأول : الآراء التربوية للنبهاني في عناصر العمليّة التعلّميّة التعليميّة

وفيه ستة مطالب هي:

المطلب الأول : فلسفة التربية

المطلب الثاني : الأهداف العامة للتربية

المطلب الثالث : المنهاج

المطلب الرابع : لغة التعليم

المطلب الخامس : الأساليب والوسائل التعليمية

المطلب السادس : آداب العالم والمتعلم

المبحث الثاني : منهج النبهاني في التغيير والإصلاح السياسي والاجتماعي والثقافي والاقتصادي والتعليمي

المطلب الأول : الإصلاح (التغيير) السياسي

المطلب الثاني : الإصلاح الاجتماعي

المطلب الثالث : الإصلاح الثقافي

المطلب الرابع : الإصلاح الاقتصادي

المطلب الخامس : الإصلاح التعليمي

الفصل الرابع

مقدمة

للعلماء آراء ونظريات متعددة فيما يتعلق بالعملية التربوية، وما ينبثق عنها من أمور ترتبط بها، سواء ما يتعلق بفلسفة التربية، أم الأهداف والغايات التي تسعى لتحقيقها، أم المحتوى الذي يجب أن تتضمنه المناهج، أم الوسائل والأساليب الواجب إتباعها لتحقيق الأهداف المرسومة، أم لغة التعليم المتوقع استخدامها، وغيرها من الموضوعات التربوية المرتبطة بها.

ولتحقيق هذه الغايات والأهداف، وتأكيد وجهات النظر المرتبطة بها، درج العلماء على وضع مناهج للإصلاح في مختلف الجوانب المرتبطة بالعملية التربوية، سواء على الصعيد السياسي، أم الاجتماعي، أم الثقافي، أم التعليمي.

ويتكون هذا الفصل من المبحثين التاليين:

المبحث الأول : الآراء التربوية للنبهاني في عناصر العمليّة التعلّميّة التعليميّة

المبحث الثاني : منهج النبهاني في الإصلاح السياسي والاجتماعي والثقافي والاقتصادي والتعليمي

وعليه فان الفصل يحاول الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما أبرز الآراء التربوية التي نادى بها النبهاني؟
- ما المنهج الإصلاحي(التغييري) في فكر النبهاني؟

المبحث الأول: الآراء التربوية للنبهاني

المطلب الأول : فلسفة التربية

تقوم فلسفة التربية بالبحث عن إجابات محددة للأسئلة التي تدور حول علاقات الإنسان بالنشأة والحياة والمصير، وهو ما يسميه – فلاسفة التربية – "ميدان الحقيقة Ontology"، ثم هي تبحث في المنهج الموصل إلى معرفة هذه العلاقات، وهو ما يسمى بـ "نظرية المعرفة Epistemology"، ثم هي أيضاً تبحث في المعايير والمقاييس التي تحكم هذه العلاقات، وهو ما يسمى بـ "نظرية القيم Axiology"، ثم هي تبحث في "طبيعة الإنسان" لتجري تربيته بما يتفق مع سنن خلقه وتكوينه وحياته، وهو ما يسمى Human Nature" ([1]).

ويتناول الباحث هذه المحاور الأربعة، وبيان رأي النبهاني بها، كما يلي:

أولاً: نظرية الوجود.

يعتبر النبهاني طبيعة العلاقات بين الإنسان والخالق والكون والإنسان والحياة والآخرة العقدة الكبرى التي يجب حلها، ومتى حُلَّتْ هذه العقدةُ حُلَّت باقِي العُقَدِ، لأنها جزئيةٌ بالنِسْبَةِ لَهَا، أَوْ فُروعٌ عَنْها، لَكِنَّ هذا الحلَّ لا يُوصِلُ إلى النَّهضةِ الصحيحةِ إلا إذا كانَ حلاً صحيحاً مقنعاً([2])

ثم يبين النبهاني كيفية وجود هذه الحل، إذ أن الحل الصحيح لا يوجد إلا بالفكرِ المستنيرِ عنِ الكونِ والإنسانِ والحياةِ، فالإسلامُ قَد عمَد إلى هذه العقدةِ الكبرى فَحَلَّها للإنسانِ حلاً يوافِقُ الفِطرةَ، ويَمْلأُ العقلَ قَناعةً، والقلبَ طُمأنينةً، فبين أنَّ وراءَ هذا الكونِ والإنسانِ والحياةِ خالقاً خلقَها

---

[1] – الكيلاني، ماجد عرسان، فلسفة التربية الإسلامية، ص ٧٣.

[2] – النبهاني، نظام الإسلام، ص ٤. المقصود بالعقدة الكبرى: هي مجموع الأسئلة الفطرية التي يتحير بها المرء ويضطرب ما لم يجد لها حلا، وهي السؤال: من أين؟ وإلى أين؟ ولماذا؟ وما هو المصير؟ وكيف؟ انظر، البدراني، هشام، تبصرة الافهام، ص ١٥.

جميعاً، وخلقَ كلُّ شـيءٍ، وهو اللهُ تعالى، وأنَّ هذا الخالقَ أوْجَدَ الأشياءَ مِن العدمِ، وهو واجِبُ الوجودِ، وإلا لما كان خالقاً، واتصافُهُ بكونِهِ خالقاً يَقْضِي بكونِهِ غيرَ مخلوقٍ، ويَقْضِي بأنه واجبُ الوجودِ، لأنَّ الأشياءَ جميعَهَا تستَنِدُ في وجودِها إليْهِ ولا يستندُ هو إلى شيءٍ ([1]) .

ولا تكون نَهضَتِنا في الحياة إلا إذَا أَخَذْنَا الإسْلامَ كامِلاً: أَخَذْنَاهُ عَقِيدَةً تَحُلُّ العُقْدَةَ الكُبْرى، وتَتَرَكَّزُ عَلَيْهَا وِجْهَةُ النَظَرِ في الحَيَاةِ، وأَنْظِمَةً تَنْبَثِقُ عَنْ هَذِهِ العَقِيدَةِ، أَسَاسُهَا كتَابُ اللهِ وسُنَّةُ رَسُولِهِ، وثَرْوَتُهَا الثَقَافِيَّـةُ هِـيَ الثَقَافـةُ الإسْـلامِيَّةُ بِمَـا فِيهَـا، مِـنْ فِقْـهٍ، وحَـدِيثٍ، وتَفْسِـيرٍ، ولُغَـةٍ، وغَيْرِها([2]).

وبهذا تكونُ العقدةُ الكبرى التي بينها النبهاني قد حُلَّتْ جميعُها بالعقيدةِ الإسلاميَّةِ التي بينت الفهم الصحيح للعلاقة بين الإنسان وكل ما حوله.

ومن هنا يرى الباحث أن العلاقة بين الخالق والإنسان علاقة عبودية واستخلاف، بينما العلاقة بين الإنسان وبين الإنسان فهي علاقة عدل وإحسان، أما العلاقة بين الإنسان والكون فهي علاقة تسخير وتعمير، بينما العلاقة بين الإنسان والحياة علاقة بلاء وابتلاء، لتصل إلى علاقة الإنسان بالآخرة وهي علاقة المسؤولية والجزاء.

ثانياً: نظرية المعرفة

المعرفة الإنسانية هي (قراءة) الإنسان حقائق الوجود، أي شهودها والتعرف عليها للوصول إلى المثل الأعلى وغاية الغايات وهو رضوان الله تعالى.

ويفرق النبهاني بين الغاية والمثل الأعلى، فالمثل الأعلى لا يشترط فيه إلا السعي لنواله وتحقيقه، على أن يكون التحقيق ممكناً عقلاً؛ لان المثل الأعلى هو غير الغاية، لكن الغاية لا

---

[1] - النبهاني، تقي الدين، نظام الإسلام، ص ٥ .

[2] - المصدر نفسه، ص ٣٤ .

بد من معرفتها قبل القيام بالعمل، ودوام معرفتها أثناء القيام بالعمل والسعي الحثيث لتحقيقها، والدأب حتى تتحقق فعلاً، أما المثل الأعلى فأنه يلاحظ مجرد ملاحظة أثناء التفكير وأثناء الأعمال وتكون جميع الأفكار والأعمال من أجل تحقيقه ([1]).

فمثلاً قد يتخذ بعضهم دخول الجنة مثلاً أعلى وقد يتخذ بعضهم اتقاء دخول النار مثلاً أعلى، ولكن هذين الأمرين وما شاكلهما وإن كان يصح أن تكون غاية الغايات، ولكنها لا يطلق عليها المثل الأعلى، فهي غايات لغايات قبلها، ولكن توجد غاية بعدها، والمثل الأعلى وإن كان غاية الغايات ولكنه لا تكون غاية بعده، وغاية الغايات التي لا غاية بعدها، هي رضوان الله تعالى([2]).

وسأتناول مسألة المعرفية من حيث الاعتبارات الآتية:

أولاً: مصدر المعرفة

اختلف العلماء في تحديد مصادر المعرفة، بين قائل إن مصدرها الله تعالى وحده، وآخر يعتبر الوحي والكون هما مصدر المعرفة، وثالث بأنها ثلاثية(الوحي والعقل والحواس)، ورابع أنها رباعية(الإحساس والظن والاستدلال والتعقل)، وخامس أنها خماسية (الوحي والعقل والحس والحدس والإلهام) ([3]).

---

[1] - النبهاني، التفكير، ص ١٠٢، وما بعدها، بتصرف.

[2] - المصدر نفسه، ص ١٠٤، وما بعدها، بتصرف.

[3] - لبيان تفصيل الآراء المذكورة جميعها، انظر الدغشي، احمد محمد، نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية، دمشق-سوريا، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٢، ص ١٩٦- ٢٠٤.

أما النبهاني فيحدد مصدر المعرفة بالوحي والعقل والحس، وهو ما عليه أكثر المصنفين لمصادر المعرفة تصنيفاً ثلاثياً، أمثال:أبي منصور الماتريدي، وابن تيمية، واحمد بن حنبل، من العلماء القدماء، والكيلاني والميداني من المعاصرين وغيرهم الكثير([1]).

وقد بين ابن تيمية – واخذ بذلك النبهاني– أن العلوم ثلاثة أقسام : منها ما لا يعلم إلا بالعقل ومنها ما لا يعلم إلا بالسمع ومنها ما يعلم بالسمع والعقل، وان طرق العلم ثلاثة: الحس والعقل والمركب منهما كالخبر، فمن الأمور ما لا يمكن علمه إلا بالخبر كما يعلمه كل شخص بأخبار الصادقين كالخبر المتواتر وما يعلم بخبر الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين ([2]).

ويعتقد النبهاني أن الإيمان يكون عَنْ طريقِ النقلِ والسمعِ، والمسلمُ يجبُ أنْ يعتقدَ ما ثبتَ لَهُ عنْ طريقِ العقلِ أو طريقِ السمعِ اليقينِيِّ المقطوعِ بِهِ، أي ما ثبتَ بالقرآن الكريمِ والحديثِ القطعيِّ وهوَ المتواتِرُ، وما لم يثبُتْ عنْ هذيْنِ الطريقيْنِ، يَحْرُمُ عليهِ أنْ يعتقدَهُ ([3])

وعند تعريفه للعقل ودحضه للتعريفات الخاطئة له، بين النبهاني أن ما يؤكد فساد هذه التعريفات وبطلانها الحس والعقل معاً([4]) .

ثانياً: ميادين المعرفة

تنظر الشريعة الإسلامية إلى المعرفة ضمن ميدانين اثنين: هما ميدان الغيب(عالم الغيب)، وميدان الشهادة (عالم الشهادة).

---

[1] – انظر الدغشي، احمد محمد، نظرية المعرفة في القرآن الكريم، ص ٢٠٠.وفي بيان رأي النبهاني في الحس مفصلاً،انظر النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج١، ص ٤٠.

[2] – ابن تيمية، در تعارض العقل مع النقل، ج١، ص ١٠٢.وانظر النبهاني، نظام الإسلام ، ص ٨.

[3] – النبهاني، نظام الإسلام ، ص ٨، بتصرف.

[4] – انظر ، المصدر نفسه، ص٢٣- ٢٤.

ولقد تناول النبهاني الحديث عن المحاور التي يتضمنها الميدانان، وهي الكونِ والإنسانِ والحياةِ، وعمّا قبلَ الحياةِ الدنيا وعمّا بعدَها، وعَنْ عَلاقتِها بما قبلَهَا وما بعدَهَا، وذلِكَ بإعطاءِ الفكرةِ الكُلِّيَةِ عمّا وراءَ هذَا الكونِ والإنسانِ والحياةِ ([1]).

فعالم الغيب عند النبهاني مهم في تكوين الفكرة الكلية عن الحياة كلها، وعلى ذلكَ كانَ وجوب الإيمانُ بالمغيباتِ كُلِّهَا، كالبعثِ والنُّشورِ والجَنَّةِ والنارِ والحِسابِ والعَذابِ، وبالملائِكَةِ والجِنِّ والشياطينِ وغيرِ ذلك من أركان الإيمان التي يجب الاعتقاد بها.

أما ما يتعلق بما قبلَ الحياةِ الدنيا فهو الله سبحانه وتعالى، وبما بعدَها وهو يومُ القيامةِ، فهي مسلمات عند المسلم يجب الإيمان بها وتصديقها، فتكون المحاسبة عمّا عمِلَ الإنسانُ في الحياةِ صلةُ مَا بعدَ الحياةِ بالحياةِ بالإضافةِ إلى صلةِ البعثِ والنشورِ، ولا بدَّ مِنْ أنْ تكونَ لهذِهِ الحياةِ صلةٌ بما قبلَها وما بعدَها، وأنْ تكونَ أحوالُ الإنسانِ فيها مقيَّدةً بهذِهِ الصلةِ ([2]).

ويقسم النبهاني ميادين المعرفة إلى علوم وثقافات، وذلك بإطلاق كلمة علم على ما يتلقى بطريقة تجريبية وإطلاق كلمة ثقافة على ما يتلقى بغير الطريقة التجريبية.([3])

ثالثاً: فريق المعرفة

ينقسم فريق المعرفة إلى ثلاثة أقسام هي:

أ- فريق الرسل:

ودورهم في المعرفة أنهم يتلقون الوحي من الخالق مباشرة، والمحور الذي تدور حوله موضوعات الوحي هو نماذج العلاقات الملائمة للطور الذي يأتي الرسول لينقل إليه المجموعة

---

[1]- النبهاني ، تقي الدين، نظام الإسلام، ص ٤.

[2] - المصدر نفسه، ص ٨، بتصرف.

[3] - النبهاني، الشخصية الإسلامية، ج١، ص ١٥٩.وسيتم تفصيل الفرق بين العلم والثقافة في الفصل الخامس.

البشرية التي أرسل إليها، وتسمى هذه النماذج "المثل الأعلى"، و"المثل الأعلى" الذي جاء به صلى الله عليه وسلم هو الصيغة الجديدة لنماذج العلاقات بين الخالق والإنسان والكون والحياة والآخرة في طور العالمية الذي جاءت رسالة الإسلام لترشد الإنسانية وتهيؤها لعبور هذا الطور([1]).

ولا بد لهؤلاء الأنبياء والرسل أن يكون لهم خصوصية يتميزوا بها عن سائر البشر، لذا كان كل نبي ورسول معصوم عن الخطأ في التبليغ، لأن من صفات النبي والرسول العصمة في التبليغ، فالعصمة متعلقة بالرسالة للناس على الأرض في الدنيا([2]).

ب- فريق العلماء.

وهؤلاء يقومون بإبراز الشواهد الحسية التي تفرز الاطمئنان إلى خبر الوحي، وإعمال العقل والاجتهاد، لاستخراج التطبيقات الجديدة لـ "القيم الإسلامية"، واستخراج "القوانين" الكونية التي تساعد على تسخير الكون والتمتع بخزائن نعم الله فيه بغية حمد الله وشكره([3]) .

والحكمة تقتضي إرسال الرسل لما فيه من الحكم والمصالح للناس، وقد أرسل الله تعالى رسلاً من البشر إلى البشر مبشرين لأهل الإيمان والطاعة بالجنة والثواب، ومنذرين لأهل الكفر والعصيان بالنار والعذاب، ومبينين للناس ما يحتاجونه إليه من أمور الدنيا والآخرة، لأن ذلك مما لا طريق للعقل إليه لعدم إحاطته بالإنسان وأحواله، وقد أيد الله الأنبياء والرسل بالمعجزات الناقضات للعادات لتأييدهم، وبيان صدق دعوتهم([4]).

---

[1] – الكيلاني، ماجد عرسان ، فلسفة التربية الإسلامية، ص ٣٣٢.

[2] ـ النبهاني، الشخصية الإسلامية، ج١، ص٨٣، والشخصية ، ج٢، ص ٦٢.* هناك أقوال للعلماء حول عصمة النبي –أي نبي ـ قبل البعثة، ويرجح الباحث منها اعتبار النبي معصوماً عن الكبائر قبل البعثة وبعدها ، أما الصغائر فيمكن أن تحدث من النبي قبل البعثة فهو بها كسائر البشر، انظر ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج٢٥، ص ١٠٠.

[3] – الكيلاني، ماجد عرسان ، فلسفة التربية الإسلامية، ص ٣٣٣، بتصرف.

[4] – النبهاني، الشخصية الإسلامية، ج١، ص٨٠.

ج- فريق التلاميذ والأتباع

يرى النبهاني أن من أسباب انتشار المذاهب الإسلامية تلاميذ العلماء الذين لازموا أئمتهم ونشروا مذاهبهم، حتى أنه يعتبر عصرهم – عصر تلاميذ الأئمة الأربعة- أزهر من عصر الأئمة أنفسهم، لأن هذا العصر هو الذي حصلت فيه شروح الأحكام وتفصيل الأدلة، أمثال تلاميذ أبي حنيفة (أبو يوسف ومحمد بن الحسن الشيباني وزفر)، وتلاميذ الإمام مالك في المدينة(أبو عبد الرحمن بن القاسم وأبو محمد عبد الله بن مسلم وغيرهم)، وتلاميذ الشافعي (الربيع والمزني)، وتلاميذ الإمام أحمد بن حنبل ولداه (عبد الله وصالح)، وغيرهم الكثير من تلاميذ الأئمة الأربعة رحمهم الله جميعاً ([1]).

ومن هنا يتضح الدور الذي يلعبه كل من الرسل والعلماء وأتباع العلماء لإيصال المعرفة إلى الناس كافة، فهم يشكلون حلقة مترابطة فالرسل يخبرون عن الله تعالى، فيرثهم العلماء وينقلون عنهم الوحي (عقيدة وشريعة واخلاقاً) ويبلغونها للناس، فيخرج منهم الأتباع والتلاميذ فيتعلموا ويعلموا، فتدور دورة جديدة، فتلاميذ الأمس علماء اليوم، فيورثون بعضهم العلم وسبل تعليمة للناس كافة.

روى الترمذي عَنْ قَيْسِ بْنِ كَثِيرٍ قَالَ : قَدِمَ رَجُلٌ مِنْ الْمَدِينَةِ عَلَى أَبِي الدَّرْدَاءِ وَهُوَ بِدِمَشْقَ فَقَالَ مَا أَقْدَمَكَ يَا أَخِي؟ فَقَالَ حَدِيثٌ بَلَغَنِي أَنَّكَ تُحَدِّثُهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَمَا جِئْتَ لِحَاجَةٍ؟ قَالَ لَا، قَالَ أَمَا قَدِمْتَ لِتِجَارَةٍ؟ قَالَ لَا، قَالَ مَا جِئْتُ إِلَّا فِي طَلَبِ هَذَا الْحَدِيثِ، قَالَ: فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَبْتَغِي فِيهِ عِلْمًا، سَلَكَ اللَّهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا رِضَاءً لِطَالِبِ الْعِلْمِ، وَإِنَّ الْعَالِمَ لَيَسْتَغْفِرُ لَهُ

---

[1] - انظر، المصدر نفسه، ص ٢٣٥ وما بعدها .

مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الأَرْضِ، حَتَّى الْحِيتَانُ فِي الْمَاءِ، وَفَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ، إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الأَنْبِيَاءِ، إِنَّ الأَنْبِيَاءَ لَمْ يُوَرِّثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا، إِنَّمَا وَرَّثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَ بِهِ أَخَذَ بِحَظٍّ وَافِرٍ ([1]).

رابعاً: لغة المعرفة ([2])

اللغة وسيلة لنقل الأفكار والمعارف، ولقد فرض كل نظام معرفي أسلوبه اللغوي الذي يمكنه من توصيل المعرفة وإشاعتها.

وأهمية اللغة أنها تلعب دوراً رئيسياً في نجاح – الأفكار والمعارف – أو فشلها، إذ يمكن لفكرة صحيحة أن يعبر عنها بلغة غير محكمة فتضيع الفكرة وتموت، كما يمكن لفكرة غير صحيحة أن يعبر عنها بلغة محكمة فتثبت الفكرة وتنشر ويعتنقها الناس.

واللغة من حيث مصدرها قسمان: "لغة إلهية" تحمل الرسالات والمعارف الإلهية التي يأتي بها القسم الأول من فريق المعرفة: فريق الرسل، وهي لغة خالدة لا يعتريها القدم ولا تقع تحت تأثير قوانين الحياة والموت وإنما تستوعب الحياة وتمدها بالجدة والحيوية، وهي لغة شاملة غنية يستطيع كل جيل من الأجيال البشرية أن يستخرج منها المعاني والتوجيهات التي تشبع حاجاته وتطلعاته القائمة، و"لغة بشرية" تحمل المعارف والأفكار التي يفرزها القسم الثاني من فريق المعرفة : فريق العلماء، وهي لغة محدودة بحدود الزمان والمكان الذي ولدت فيه، وهي محكومة بظروف التطور الذي يجري عبر الزمان والمكان كذلك ([3]).

---

[1] – رواه الترمذي، الجامع الصحيح، كتاب العلم عن رسول الله ، باب فضل الفقه على العبادة ، حديث رقم ٢٦٠٦، قال الألباني حديث صحيح ، انظر تحقيق الجامع الصحيح لسنن الترمذي ، ج٥، ص ٤٨.

[2] – سيتم الحديث عن اللغة العربية عند الحديث عن لغة التعليم في المطلب الرابع من هذا المبحث.

[3] – الكيلاني، ماجد عرسان، فلسفة التربية الإسلامية، ص ٣٤٢.

ويرى النبهاني ان لغة المعرفة المعروفة في صدر الاسلام، هي اللغة العربية، فقد كانت وحدها المسيطرة على جميع شؤون الحياة باعتبارها جزءاً أساسياً في فهم الإسلام، لأنها لغة القرآن، ولذلك تجد الأمم المفتوحة بعد اعتناقها الإسلام، قد شاركت في تقوية هذا التأثير، لأنه من مقتضيات تدينها بالإسلام، ولذلك لم تتأثر اللغة العربية بلغات البلاد المفتوحة وثقافتها، وإنما أثرت هي في البلاد التي فتحتها وأضعفت فيها لغاتها الأصلية حتى تلاشت في بعضها، وكادت تتلاشى في البعض الآخر، فبقيت اللغة العربية هي وحدها لغة الإسلام، وهي وحدها اللغة التي تستعملها الدولة، وهي اللغة الشائعة، وهي لغة الثقافة والعلم والسياسة كذلك([1]).

ثالثاً: نظرية القيم:

يعتبر النبهاني أن المَبْدَأيْنِ-الرأسمالي والشيوعي- قد قلبا مراتب القيم لديهما، مما أدى إلى الانقلاب العام في الحياة كلها، فساعد على وجود الانقلاب الصناعي الكبير، وذلك بسبب نظْرتهما الأسَاسِيَّةِ إلى الإنسانِ والكونِ والحياةِ، حيث أنهما يَتَّفِقَانِ في أنَّ المُثُلَ العُلْيا لِلإنسانِ، هيَ القِيَمُ العُلْيا الَّتي يَضَعُهَا الإنسانُ نَفسُهُ، وأنَّ السَعَادَةَ هيَ الأَخْذُ بأَكْبَرِ نَصِيبٍ منَ المُتَعِ الجَسَدِيَّةِ، لأنها في نَظَرِهِمَا هيَ الوسيلةُ إلى السعادةِ، بلْ هيَ السعادةُ ذاتها ([2]).

ويبين النبهاني خطأ النظام الاقتصادي الرأسمالي في تعريف القيمة وحقيقة موضوعها، فهو – أي النظام الرأسمالي- يعتبر القيمة نسبية وليست حقيقية، وهي قيمة اعتبارية، لكنّ – كما يقول النبهاني- القيمة اسم لمسمى معين له حقيقة مشخصة، وليس هو اسماً لشيء اعتباري ينطبق على مسمى باعتبار، ولا ينطبق عليه باعتبار آخر، فالقيمة هي شيء حقيقي وليست شيئاً نسبياً، وعليه

---

[1] – النبهاني، الشخصية الإسلامية، ج١، ص ١٦٩.

[2] – النبهاني، نظام الإسلام، ص ١٨ و ص ١١٦.

فنظرة الاقتصاديين إلى القيمة نظره خاطئة من أساسها ([1]).

أما القيم الإسلامية فأنها تشكل مجموعة المثل العليا التي يسعى المسلم للوصول إليها من خلال علاقته بخالقه وجنسه والكون والحياة، وتعطي مفهوما أوسع لمعنى القيمة وأهميتها.

وقد بَيَّنَ الشَرْعُ الصفاتِ الَّتِي يُعتَبَرُ الاتِّصافُ بِهَا خُلُقاً حسناً والَّتِي يعتَبَرُ الاتِّصافُ بِهَا خُلُقاً سَيِّئاً، فحثَّ عَلَى الحَسَنِ مِنْهَا ونهى عَنِ السيِّئ: حث عَلَى الصدقِ، والأَمَانةِ، وطلاقَةِ الوجهِ، والحياءِ، وبِرِّ الوالدِين، وصِلَةِ الرَّحِمِ، وتفريجِ الكُرُبَاتِ، وأن يُحِبَّ المرءُ لأخيهِ ما يُحِبُّ لنفسِهِ، واعتَبَرَ كلَّ ذَلِكَ ومثلَهُ حَثّاً عَلَى إتّباعِ أَوَامِرِ اللهِ، ونهى عَن أضدادِها كالكَذِبِ والخيانةِ والحَسَدِ والفُجُورِ وأمثالِها، واعتَبَرَ ذَلِكَ ومثلَهُ نهياً عمَّا نهَى اللهُ عنْهُ ([2]).

ويقسم النبهاني القيم إلى أربعة أنواع هي :

١- القِيمَةُ المَادِّيَّة: كَمَنْ يُتَاجِرُ بِقَصْدِ الربْحِ، فَإِنَّ تِجَارَتَهُ عَمَلٌ مَادِّيٌّ، ويُسَيِّرُهُ فِيهَا إِدْرَاكُهُ لِصِلَتِهِ باللهِ حَسَبَ أَوَامِرِهِ ونَوَاهِيهِ إِبْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللهِ، والقِيمَةُ الَّتِي يُرَاعَى تَحْقِيقُهَا مِنَ القِيَامِ بالعَمَلِ هِيَ الرِبْحُ، وهُوَ قِيمَةٌ مَادِّيَّةٌ.

٢- القِيمَةُ الرُوحِيَّة: كالصَّلاةِ والزَّكَاةِ والصَّوْمِ والحَجِّ.

٣- القِيمَةُ الخُلُقِيَّة: كالصِدْقِ والأَمَانَةِ والوَفَاءِ.

٤- القِيمَةُ الإِنسَانِيَّة: كإِنْقَاذِ الغَرِيقِ وإِغَاثَةِ المَلْهُوفِ.

وهَذِهِ القِيَمُ يُرَاعِيهَا الإِنْسَانُ حِينَ القِيَامِ بالعَمَلِ حَتَّى يُحَقِّقَهَا، إلاَّ أنها لَيْسَتِ المُسَيِّرَةَ للأَعْمَالِ، ولَيْسَتِ المَثَلَ الأَعْلَى الَّذِي يَهْدِفُ إِلَيْهِ، بَلْ هِيَ القِيمَةُ مِنَ العَمَلِ وتَخْتَلِفُ بِاخْتِلافِ نَوْعِه ([3]).

---

[1] - النبهاني، النظام الاقتصادي، ص ١٨-١٩.

[2] - النبهاني، تقي الدين، نظام الإسلام، ص ٨٠.

[3] - المصدر نفسه، ص ٣٨ بتصرف.

وقد عد النبهاني قيمة التفكير من أعلى مراتب القيم -وهي تشتمل على جميع أنواع القيم- كما أن تقديس التفكير أمر مستحَب بل واجب، لأنه قيمة من أعلى القيم، والقضاء على القيم الموجودة أو التي ينبغي إيجادها يضر الأمّة، ويضر الأفراد ([1]).

ولهذا بين النبهاني أن الإسلام عندما يريد إزالة أي ظلم اجتماعي لا يعمل على إهدار القِيَم، بل المحافظة عليها وصيانتها، لتصبح لدى الأفراد سرعة البديهة المطلوبة في إدراك واقعهم وإصلاحه ([2]).

رابعاً: طبيعة الإنسان:

لا تختلف النظرة الإسلامية في فلسفتها المتعلقة بأصل الإنسان ونشأته، عمّا جاءت به النصوص الثابتة من القرآن الكريم والسنة النبوية في بيانها، فالعلماء متفقون على ذلك لأنها من صلب العقيدة وأساسياتها، حيث قدّم الإسلام تصوراً مفصلاً شاملاً متكاملاً عن الإنسان، وأعطى إجابات واضحة عن التساؤلات التي يمكن أن تدور في ذهن الإنسان عن أصله ونشأته ومراحل خلقه ومصيره، قال تعالى:(يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا)([3])، وقال تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ)([4]).

---

[1] – النبهاني، تقي الدين، سرعة البديهة، ص ٨٧، بتصرف .

[2] – المصدر نفسه، ص ٣٤ ، بتصرف.

[3] – سورة النساء، الآية ١.

[4] – سورة الحج، الآية ٥.

ومن هنا فان كل النظريات والفلسفات – التي تتحدث عن أصل الإنسان – رفضها الإسلام وبين فسادها، فمثلاً نظرية داروين في أصل الإنسان تناقض نص القرآن الكريم في خلق آدم، فتُرد هذه النظرية لأنها تتعارض مع القرآن الكريم([1])، قال تعالى: [هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ]([2])، أي جعل لهذا المخلوق الذي خلقه من طين أجلاً، واعلمه أنه يقيم إلى الموت، ولكنه لم يعلمه بيوم القيامة، ومع هذا فهو يشك ويجادل بين إيجاده وموته ([3]).

ويعتبر النبهاني العقيدة الإسلامية هو الأساس الذي تقوم عليه فلسفة التربية، وأن التفكير في حل العقدة الكبرى، أي التفكير في الكون والإنسان والحياة، أمر حتمي لكل إنسان، ولا بد من حله حلاً يتجاوب مع الفطرة، ولكن هذا التفكير قد يكون تفكيراً صحيحاً أو سقيماً، وقد يكون هروباً من التفكير، كالذين يرجعون الإنسان والكون والحياة إلى المادة، فيجرهم إلى السقم في التفكير، ولهذا فالإسلامُ عقيدةٌ وأنظمةٌ، ومبدأ الإسلامِ فكرةٌ وطريقةٌ من جِنْسِ هذهِ الفكرةِ، ونظامُهُ منبثق عنْ عقيدَتِهِ، وحضارَتُهُ طِرَاز معيَّن في الحياة ([4]).

---

[1] – النبهاني، الشخصية الإسلامية، ج١، ص ١٦٤.

[2] – سورة الأنعام، الآية ٢.

[3] – القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ، م٣، ج٦، ص ٣٨٩.

[4] – النبهاني، تقي الدين، نظام الإسلام، ص ٢١. والتفكير ، ص ٦٥.

خامساً: معالم فلسفة التربية

حدد النبهاني معالم واضحة لفلسفة التربية وسياسة التعليم التي يجب أن تكون في الدولة الإسلامية، ضمن مشروع الدستور الذي وضعه في حال قيامها.

١- التربية والعقيدة

تعتبر العقيدة هي الأساس الذي تقوم عليه فلسفة التربية عند النبهاني، والعقيدة الإسلامية هي الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقضاء والقدر خيرهما وشرهما من الله تعالى ([١]).

٢- منهج التعليم

يجب أن يكون الأساس الذي يقوم عليه منهج التعليم هو العقيدة الإسلامية، فتوضع مواد الدراسة وطرق التدريس جميعها على أساسها([٢]).

٣- سياسة التعليم.

تقوم على تكوين العقلية والنفسية الإسلامية، فتوضع مواد الدراسة على أساس هذه السياسة([٣]).

٤- الحصص الدراسية.

وذلك بأن تجعل حصص العلوم الإسلامية والعربية أسبوعياً، بمقدار حصص باقي العلوم من حيث العدد ومن حيث الوقت([١]).

---

[١] – النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج١، ص ٢١.

[٢] – النبهاني، تقي الدين، مشروع دستور الدولة الإسلامية، ص ٢٣.

[٣] – المصدر نفسه، ص ٢٤.

٥- إلزامية التعليم.

يكون التعليم إلزامياً على الجميع في المرحلتين الأولى والثانية، وعلى الدولة أن توفر ذلك للجميع مجاناً، ويفسح مجال التعليم العالي مجاناً للجميع بأقصى ما يتيسر من إمكانيات([٢]).

٦- التكامل بين المادة والروح.

تَصْوِيرُ الحَيَاةِ في الحَضَارَةِ الإِسْلامِيَّةِ، يَتَمَثَّلُ في فَلْسَفَةِ الإِسْلامِ الَّتِي اِنْبَثَقَتْ عَنِ العَقِيدَةِ الإِسْلامِيَّةِ، والَّتِي تَقُومُ عَلَيْهَا الحَيَاةُ، وأَعْمَالُ الإِنْسَانِ فيها، وهِيَ مَزْجُ المَادَّةِ بالرُوحِ، أيْ جَعْلُ الأَعْمَالِ مُسَيَّرَةً بِأَوَامِرِ اللهِ ونَوَاهِيهِ، فالعَمَلُ الإِنْسَانِيُ مَادَّةٌ، وإِدْرَاكُ الإِنْسَانِ صِلَتَهُ باللهِ حِينَ القِيَامِ بالعَمَلِ مِنْ كَوْنِ هَذَا العَمَلِ حَلالاً أَوْ حَرَاماً هُوَ الرُوحُ، فَحَصَلَ بِذَلِكَ مَزْجُ المَادَّةِ بالرُوحِ، وبِنَاءً عَلَى ذَلِكَ كَانَ المُسَيِّرُ لأَعْمَالِ المُسْلِمِ هُوَ أَوَامِرَ اللهِ ونَوَاهِيَهُ ([٣]).

---

[١] - النبهاني، تقي الدين، مشروع دستور الدولة الإسلامية، ص ٢٣.

[٢] - المصدر نفسه، ص ٢٥.

[٣] - النبهاني، تقي الدين، نظام الإسلام، ص ٣٩.

المطلب الثاني : الأهداف العامة للتربية

تتطابق أهداف التربية عند النبهاني مع فلسفة التربية التي انطلق منها، والتي اشرنا إليها آنفا،وعليه يمكن القول بان الأهداف العامة للتربية عند النبهاني كما يلي :

أولاً: تربية الفرد المسلم:

فالمسلم حين تتكوّن لديه العقلية والنفسية الإسلامية يصبح مؤهلاً للجندية والقيادة في آنٍ واحد، جامعاً بين الرحمة والشدة، والزهد والنعيم، يفهم الحياة فهماً صحيحاً، فيستولي على الحياة الدنيا بحقها. وينال الآخرة بالسعي لها، ولذا لا تغلب عليه صفة من صفات عُبّاد الدنيا، ولا يأخذه الهوس الديني ولا التقشف الهندي، وهو حين يكون بطل جهاد يكون حليف محراب، وفي الوقت الذي يكون فيه جندياً يكون متواضعاً، ويجمع بين الإمارة والفقه، وبين التجارة والسياسة، وأسمى صفة من صفاته أنه عبد لله تعالى خالقه، ولذلك تجده خاشعاً في صلاته، معرضاً عن لغو القول، مؤدياً لزكاته، غاضّاً لبصره، حافظاً لأماناته، وفياً بعهده، منجزاً وعده، مجاهداً في سبيل الله، هذه هي الشخصية الإسلامية التي يكوّنها الإسلام ويجعل الإنسان بها خير بني الإنسان([1]).

ثانياً: التكتل الجماعي:

اعتبر النبهاني الدعوة الإسلامية قائمة من أساسها على التكتل الجماعي، حيث بدأ النبيρ فصدع وأظهر أمر التكتل علناً للناس جميعاً، وكان أسلوب إظهار الرسول ρ لأمر هذا التكتل أنه خرج في أصحابه في صفين اثنين، وذهب بهم إلى الكعبة في نظام دقيق لم تعهده العرب من قبل فطاف بهم الكعبة، وانتقل الرسول ρ بذلك في أصحابه من دوْر الاستخفاء إلى دوْر الإعلان، ومن دور الاتصال بمن يأنس فيهم الاستعداد إلى دور مخاطبة النّاس جميعاً([2]).

---

[1] – النبهاني، تقي الدين ، الشخصية الإسلامية، ج١، ص ١٥.

[2] – النبهاني، تقي الدين، الدولة الإسلامية، ص ١٤، بتصرف.

وقد سار الرسول ρ في مكة في هذين الدورين: دور التعليم والتثقيف والإعداد الفكري والروحي، ودور نشر الدعوة والكفاح، وتم تكتيل من يستطيع تكتيلهم على أساس العقيدة الإسلامية، وسماه النبهاني التكتل السري في الدعوة، وعندما انتهى هذا الدور – الدعوة السرية– انتقل الرسول ρ إلى – الكتلة الجماعية– وجعل الناس في كتلة واحدة، وتحت راية واحدة هي راية التوحيد، ويترجم ذلك كله من خلال اقامة الدولة الاسلامية ([1]).

ويضع النبهاني متطلبات التكتل الجماعي المرجو، والاهداف التي يسعى لتحقيقها، فالأمة تحتاج إلى تكتل صحيح يقوم على أساس الإسلام، يتجلى فيه الفهم العميق، والخوف الشديد من الله؛ لأنه يقوم على أساس واحد هو العقيدة الإسلامية، ويعمل لأن يثقف الناس بالثقافة الإسلامية المركزة، ثقافة توسع العقل وتقوي الإدراك وتصفي النفس إذ تربط المشاعر بالفكر، وتوجد التجاوب الصحيح بين الأفكار والميول النفسية، فيكون الوسيلة لصهر الأمة؛ لأنه ينقي أفكارها ويصهرها في فكر واحد، فيسيّرها نحو هدف واحد، هو الإسلام، تعيش لأجله، وتحمل الدعوة له، وحينئذٍ تتيقظ تيقظاً دائماً على المبدأ الذي تحمله، وتكون واعيه وعياً صحيحاً عليه، وهذا التكتل هو حزب دعوة لا يقوم بأي عمل غير الدعوة؛ لان العمل في النواحي الأخرى هو من وظيفة الدولة وليس من وظيفته([2]).

ويرى النبهاني أن أول من مارس التكتل الجماعي بعد النبي ρ الصحابة رضي الله عنهم، إذ مارسوه أول الدعوة مع النبي صلى الله عليه وسلم، واستمروا على ذلك مع استمرار قيام الدولة الإسلامية، فتكتلوا وحملوا هم الدعوة وكان أكثرهم من صغار الشباب ([3]).

---

[1] – المصدر نفسه، ص ٢٢، بتصرف .

[2] – النبهاني، تقي الدين، نظام الحكم، ص ١٥٨، بتصرف.

[3] – النبهاني، تقي الدين، الدولة الإسلامية، ص ١٢، بتصرف.

ويعتبر النبهاني عدم قيام تكتل إسلامي صحيح أدّى لإخفاق مساعي النهضة، وان الخلل في جميع التكتلات السياسية القائمة في العالم الإسلامي إنما يرجع لعده أمور، أهمها:

أولاً – أنها كانت تقوم على فكرة عامة غير محددة، فكانت غامضة، وتفقد التبلور والنقاء والصفاء.

ثانياً – أن فكرة قيامها كانت تسير بوسائل مرتجلة وملتوية، ويكتنفها الغموض والإبهام.

ثالثاً – أنها كانت تعتمد على أشخاص لم يكتمل فيهم الوعي الصحيح، ولم تتمركز لديهم الإرادة الصحيحة، بل كانوا أشخاصاً عندهم الرغبة والحماس فقط.

رابعاً – أن الأشخاص الذين كانوا يضطلعون بعبء الحركات لم تكن بينهم رابطة صحيحة سوى مجرد التكتل الذي يأخذ صوراً من الأعمال، وألفاظاً متعددة من الأسماء([١]).

ثالثاً: إقامة الدولة:

يعتبر النبهاني أن الهدف الرئيس للدعوة الإسلامية هو إقامة الدولة الإسلامية، وفي حال عدم وجودها – كما هو الحال الآن – لا بد من العمل الجاد لإقامتها؛ لان سَبِيلُ نَهْضَتِنَا هُوَ سَبِيلٌ واحِدٌ، وهُوَ أَنْ نَسْتَأنِفَ حَيَاة إِسْلامِيَّةً، ولا سَبِيلَ إلى اسْتِئْنافِ حَيَاةٍ إِسْلامِيَّةٍ إلاَّ بالدَوْلَةِ الإِسْلامِيَّةِ، ولا سَبِيلَ إلى ذَلِكَ إلاَّ بِحَمْلِ القِيَادَةِ الفِكْرِيَّةِ الإِسْلامِيَّةِ حَمْلاً كامِلاً بالدَعْوَةِ إلى الإِسْلامِ، وبإِيجَادِ الإِسْلامِ كامِلاً في كُلِّ مكَانٍ، حَتَّى إذَا إِنتَقَلَ حَمْلُ القِيَادَةِ الفِكْرِيَّةِ إلى الأُمَّةِ بِمَجْمُوعِهَا وإلى الدَوْلَةِ الإِسْلامِيَّةِ، قُمْنَا بِحَمْلِ القِيَادَةِ الفِكْرِيَّةِ إلى العَالَمِ ([٢]).

رابعاً: القيادة الفكرية العالمية:

يستعرض النبهاني الروابط التي يجتمع عليها الناس، كالرابطة الوطنية والعائلية والقومية والروحية والمصلحية، ويفندها جميعاً ،ويؤكد سلامة وصحة وصدق وديمومة الرابطة العقدية

---

[١] – النبهاني، تقي الدين، التكتل الحزبي، ص ٢ .

[٢] – النبهاني، تقي الدين، نظام الإسلام، ص ٣٤، بتصرف.

الإسلامية، والتي توصل معتنقيها إلى قيادة فكرية ناضجة مبنية على أصول عقدية متينة وقوية وراسخة .

فالرابطـةُ الوطنيّـةُ مُنْخَفِضَـةٌ وعاطفيّـةٌ ومُؤَقَّتَـةٌ، أما الرابطـةُ القوميّـةُ فهـي قَبَلِيَّـةٌ وعاطفيّـةٌ وغيْر إنسانِيَّةٍ، بينما الرابطة المَصْلَحِيَّةُ، فهيَ مُؤَقَّتَةٌ وتبنى على المصلحة وخَطِرَةٌ على أهلِهَا، أما الرابطةُ الرُوحِيَّةُ فهي بلا نظامٍ ينبثقُ عنْهَا، فيتضح بذلك أن الرابطةُ الصَحيحةُ لِرَبْطِ بَني الإنسانِ في الحياةِ هيَ رابطـةُ العقيدةِ العقليَّةِ الَّتي ينبثقُ عنْها نظامٌ، وهذهِ هيَ الرابطـةُ المَبْدَئِيَّةُ، وهي رابطـة العقيدة الإسلامية ([1]).

ويؤكد النبهاني على عدم فرض الإسلام نفسه بالقوة على الناس، بالرغم من أنه يتسلم مركز القيادة الفكرية العالمية، ويعمل لإنقاذ الإنسانية ([2]).

ويرى الباحث أن تغيير المناهج الحاضرة بما يتواءم مع متطلبات العصر، وفلسفة التربية الإسلامية، ضروري لانتزاع القيادة من الغرب، وذلك من خلال تضافر القوى الثلاث (السمع والبصر والفؤاد)، بعضها مع بعض، فتنجم عنها المعرفة الصحيحة، والتي استطاع الإنسان بها أن يهزم سائر المخلوقات ويسخرها لإرادته وسلطانه([3]).

ومن القضايا المتعلقة بالقيادة الفكرية ما يلي:

أولاً: خصائص القيادة الفكرية ومتطلباتها

يضع النبهاني صفات للقيادة الفكرية الإسلامية تميزها عن غيرها من القيادات، كالرأسمالية والشيوعية وغيرها، فيبين أنها – أي القيادة الفكرية الإسلامية– متفقة مع الفطرة ، عميقة، سهلة،

---

[1] – المصدر نفسه، ص ١٥ وما بعدها بتصرف .

[2] – النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج١ ، ص ١٦٦.

[3] – لمعرفة مقترح المنهج الإسلامي الجديد للتربية والتعليم، انظر، المودودي، أبو الأعلى، المنهج الإسلامي الجديد للتربية والتعليم، تحقيق محمود الاستانبولي، بيروت– لبنان، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٩٨٢.

مبنية على العقل، ايجابية، عملية...([1]).

أما حَمْلَ الدَعْوَةِ الإسْلامِيَّةِ فيقْتَضِي، الصَرَاحَةَ والجُرأَةَ، والقُوَّةَ والفِكْرَ، وتَحَدِّيَ كُلِّ ما يُخالِفُ الفِكْرَةَ والطَرِيقَةَ، ومُجَابَهتَهُ لِبَيَانِ زَيْفِهِ، وكذَلِكَ يَكُونُ مُتَحَدِّيَاً كُلَّ شَيْءٍ: مُتَحَدِّيَاً العاداتِ والتقاليدَ والأفْكَارَ السَقِيمَةَ والمَفَاهِيمَ المَغْلُوطَةَ، ومُتَحَدِّيَاً حَتَّى الرأْيَ العامَّ إذَا كَانَ خاطِئاً ([2]).

ثانياً: نجاح القيادة الفكرية الإسلامية

يدلل النبهاني على نجاح القيادةِ الفكرية الإسلامية عمليّاً، من خلال الأمرينِ التالِيَيْنِ:

١- أنها نقلتِ الشعبَ العربيَّ بِمُجْموعهِ منْ حالةٍ فكريَّةٍ مُنْحَطَّةٍ تَتَخَبَّطُ في دَيَاجِيرِ العصبيَّةِ العائليَّةِ، وظلامِ الجهلِ الدامسِ، إلى عصرِ نهضةٍ فكريَّةٍ، يَتَلألأُ بنورِ الإسلامِ الَّذي لمْ يقتصرْ بُزُوغُ شمسِهِ على العربِ، بلْ عَمَّ العالمَ كله.

٢- أنَّ الأمَّةَ الإسلاميَّةَ ظَلَّتْ أعْلَى أمَّةٍ في العالمِ حضارةً ومدنيَّةً وثقافةً وعِلْماً، وظلَّتِ الدولةُ الإسلاميَّةُ أعظمَ الدولِ في العالمِ وأَقْدَرَهَا مُدَّةَ اثْنَيْ عَشَرَ قَرْنَاً من الزمن([3]).

وبالمحصلة فإن النبهاني يرى أن الغاية من التعليم هي إيجاد الشخصية الإسلامية وتزويد الناس بالعلوم والمعارف المتعلقة بشؤون الحياة، فتجعل طرق التعليم لتحقيق هذه الغاية ([4]).

---

[1] – انظر، النبهاني، تقي الدين، نظام الإسلام، ص ١٩ وما بعدها، بتصرف.

[2] – المصدر نفسه، ص ١٥ – ٤٠ .

[3] – المصدر نفسه، ص ١٥.

[4] – المصدر السابق، ص ٧٥، بتصرف.

المطلب الثالث : المنهاج

ما زال الخلاف قائماً في التربية الحديثة حول تعريف (المنهاج) بسبب اختلاف الفلسفات التربوية، وبسبب تدفق الحاجات والتحديات التي يراد من المنهاج تلبيتها واستيعابها.

وسأتناول المنهاج بالحث من خلال المسائل الآتية:

أولاً: تعريف المنهاج:

يمكن تعريف المنهاج بأنه: مجموع المسارات التي تتألف منها ميادين الحياة المختلفة في كل طور وعصر، وما على هذه المسارات من منارات أقامها الوحي لتبين الحلال والحرام، أو النافع والضار، أو اليسر والعسر، وليشهد العقل والسمع والبصر في ضوئها معارف كل مسار وعلومه، وليحدد أهدافه وأساليبه، والوسائل اللازمة لتربية إنسان التربية الإسلامية عليها وتقويم هذه الجهود كلها ([1]).

أما منهاج التربية الإسلامية فهو نظام متكامل من المعارف والقيم الإلهية الثابتة، والمعارف والقيم الإنسانية المتغيرة، المخططة والهادفة التي يتفاعل معها الطلبة تحت إشراف المدرسة، لمساعدتهم على بلوغ كمالهم الإنساني المتمثل في العبودية لله تعالى، بإتباع إجراءات تدريسية سليمة وملائمة ([2]).

---

[1] - الكيلاني، ماجد عرسان، مناهج التربية الإسلامية، ص ٧٦.

[2] - هندي، صالح ذياب، طرائق تدريس التربية الإسلامية، عمان-الأردن، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٩.ص ٤٣.

ويرى النبهاني أن سياسة التعليم يجب أن تكون مَبْنِيَّةً على أساسِ الإسلامِ، وان تكون الثقافةُ الإسلاميَّةُ هيَ الأساسَ في مِنْهَاجِ التعليمِ ([1]).

ثانياً: خصائص المنهاج

يتميز المنهاج عند النبهاني بالخصائص الآتية :

١- تكامل العلوم النقلية مع الطبيعية والتجريبية.

بما أن العلوم جميعها من الله تعالى، فمن الضرورة أن يكون التكامل بينها، وإذا حدث خلل بينها فان مرده إلى سوء الفهم لتفسير الظاهرة أو المعرفة المقصودة من هذا النص أو ذاك.

لذلك فإذا تعارض أي شيء مع نص قطعي الدلالة قطعي الثبوت يتعين الأخذ بالنص القطعي قطعاً دون أي تردد، ويُرفض غيره قولاً واحداً، لأن ما ثبت بالدليل القطعي أنه من الله يجب أن يؤخذ به ويترك غيره ([2]).

٢- التفريق بين العلوم التجريبية والمعارف الثقافية.

يرى النبهاني أنه يجب أن يفرق في التعليم بين العلوم التجريبية وما هو ملحق بها كالرياضيات، وبين المعارف الثقافية، فتدرس العلوم التجريبية وما يلحق بها حسب الحاجة، ولا تقيّد في أية مرحلة من مراحل التعليم، أما المعارف الثقافية فأنها تؤخذ في المراحل الأولى قبل العالية وفق سياسة معينة لا تتناقض مع أفكار الإسلام وأحكامه،

---

[1] - النبهاني، تقي الدين، نظام الإسلام، ص ٢٨ .

[2] - النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج١، ص ٧٠.

وأما المرحلة العالية فتؤخذ كالعلم على شرط أن لا تؤدي إلى أي خروج عن سياسة التعليم وغايته([1]).

ثالثاً: ميادين المناهج

تتعدد الميادين التي يتناولها المنهاج عند النبهاني لتشمل جميع المعارف والعلوم، ويمكن تقسيمها إلى خمسة ميادين، وهي :

١-المعارف الثقافية الإسلامية

اعتبر النبهاني المعارف الثقافية الإسلامية ثلاثة أنواع، وهي:

أولاً: المعارف الشرعية: كالتفسير والحديث والفقه وما شاكلها.

ثانياً: معارف اللغة العربية: من نحو وصرف وأدب وبلاغة وما شابهها.

ثالثاً: المعارف العقلية: كالتوحيد ([2]).

٢-العلوم التجريبية.

وهي عالمية لا تختص بأمة دون أخرى، كالعلوم الطبيعية والرياضية والفلك والطب وغيرها، فهي عامّة لجميع الناس ([3]).

٣-المعرفة العسكرية.

إذ يجب أن يكون في كل معسكر عدد كاف من الأركان الذين لديهم المعرفة العسكرية العالية والخبرة في رسم الخطط وتوجيه المعارك، وأن يوفر في الجيش بشكل عام هؤلاء الأركان بأكثر عدد مستطاع ([1]).

---

[1] – النبهاني، تقي الدين، مشروع دستور الدولة الإسلامية، ص ٢٤.

[2] – النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج١، ص ١٧٠ وما بعدها، باختصار، وص ٢٢٥.

[3] – المصدر نفسه١، ص ١٧٢، بتصرف.

٤- الفنون والصناعات.

تلحق بالعلم الفنون والصناعات، كالفنون التجارية والملاحة والزراعة، لكنها لا تؤخذ إذا ناقضت وجهة نظر الإسلام ([2])، ويرى النبهاني أن على الدولة أن تعمل لإنشاء دائرة للصناعة تتولى جميع الشؤون المتعلقة بالصناعة، سواء أكانت صناعة ثقيلة، كصناعة المحركات والآلات، وصناعة هياكل المركبات، وصناعة المواد والصناعات الإلكترونية، أم كانت صناعة خفيفة، وسواء أكانت المصانع هي من نوع الملكية العامة، أم من المصانع التي تدخل في الملكية الفردية، ولها علاقة بالصناعة الحربية([3]).

٥-التفكير.

اعتبر النبهاني التفكير أهم ما تتميز به الأمم والشعوب والأفراد، إذ أنه يبحث في مختلف الأحوال والحوادث والأشياء، فيبحث- أي التفكير- في الكون والإنسان والحياة، ويبحث في العيش، ويبحث في الحقائق، ويبحث في الأساليب والوسائل، ويبحث في الغايات والأهداف، إلى غير ذلك مما يتصل بالتفكير ([4])، وسنتناول جميع الموضوعات المتعلقة بالتفكير في الفصل الرابع إن شاء الله تعالى.

وقد انتقد النبهاني بعض المسلمين – في أواخر الدولة العثمانية – الذين لم يكن لديهم الوعي الكافي، نتيجة عدم تفريقهم بين ما يمكن أخذه من الغرب وما يمنع أخذه، فوقعوا في تقليد الغرب واخذ كل ما لديه من غث وسمين، فاخذوا الفلسفة والحضارة والفكر عن الغرب، وهو ما يمنعهم الإسلام من أخذها، وتركوا العلم والصناعات والاختراعات منه، وهو ما حثهم الإسلام على أخذه ونشره([5]).

---

[1] – النبهاني، تقي الدين، نظام الإسلام ،ص ٦٢.

[2] – المصدر نفسه، ص ٧٥.والشخصية الإسلامية، ج١، ص ١٥٩.

[3] – النبهاني، تقي الدين، نظام الإسلام، ص ٦١. ونظام الحكم، ص ٩٠.

[4]– النبهاني، التفكير، ص ٥٧ ، وما بعدها، بتصرف .

[5] – النبهاني، تقي الدين، الدولة الإسلامية، ص ١١٤.

رابعاً: تنوع المنهاج

فرقَ النبهاني بين ما يتعلمه الذكور وما تتعلمه الإناث، إذ أن هناك مهناً ووظائف خاصة بالرجال دون النساء كالحكم، بينما يشتركن مع الرجال في اغلب المهن والأعمال، على الرغم من أن الأصل في المرأة أنها أم وربة بيت وهي عرض يجب أن يصان، فتُعْطى ما يُعْطى الرجل من الحقوق، ويُفْرَضُ عليها ما يُفْرَضُ عليه من الواجبات إلا ما خصها الإسلام به، أو خص الرجل به بالأدلة الشرعية ([1]).

وبذلك كان النبهاني سباقاً إلى ما يطرح حديثاً في تخصيص كتب مدرسية للإناث غير الذكور، وهو ما يتماشى مع اتجاه الجندرة.

خامساً: علوم مستثناة من المنهاج.

يستثني النبهاني موضوعات مختلفة، يرى أنها تتعارض مع أنظمة الإسلام وتشريعاته، فتؤدي إلى إنشاء جيل لا يحمل فكراً مستنيراً، وهذه الموضوعات هي :

١-المنطق :

يرى النبهاني أن المنطق فيه قابلية الخداع والتضليل، وهو أكثر ما يضر في التشريع والسياسة، ذلك أن المنطق تبنى نتائجه على مقدمات، وكذب هذه المقدمات أو صدقها ليس من السهل إدراكه في جميع الأحوال، لذلك قد يكون كذب إحدى هذه المقدمات خفياً، أو يكون صدقها مبنياً على معلومات خاطئة، فيؤدي ذلك إلى نتائج خاطئة، على أن المنطق يمكن الوصول به إلى نتائج متناقضة مثل: القرآن كلام الله، وكلام الله قديم، فالقرآن قديم، وعكسها القرآن كلام الله في اللغة العربية، واللغة العربية مخلوقة، فالقرآن مخلوق، لذلك فإن المنطق وإن كان أسلوباً من أساليب

---

[1] - النبهاني، تقي الدين، نظام الإسلام، ص ٦٨، باختصار، وانظر الماوردي، علي بن محمد، الأحكام السلطانية، بيروت-لبنان،دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٥، ص٨٣.

الطريقة العقلية، ولكنه أسلوب عقيم، بل أسلوب مضر، وخطره خطر مدمر، ولذلك لا بد من نبذه، بل لا بد من الحذر منه، والحيلولة بينه وبين الناس([1]).

ويرى الباحث أن هذا من الأسباب التي دفعت بعض العلماء المسلمين لأن يذموا المنطق ويحاربوه، ويدعو إلى عدم الأخذ به، ولم يعدوه من العلوم النافعة.

٢- علم الكلام:

بين النبهاني نشأة المتكلمين ومنهجهم، وبين خطأ هذا المنهج ودحضه بالبراهين والأدلة النقلية والعقلية، وأنه لا يصلح لبناء العقيدة الإسلامية بالطريق الصحيح، كما لا يصلح للعمل للدعوة الإسلامية، وإقامة الدولة الإسلامية([2]).

٣- الفلسفة:

اعتبر النبهاني الفلسفة تبحث في الأشياء المجردة، وان الفلاسفة لا يقفون دفاعاً عن الإسلام؛ لان أبحاثهم غير إسلامية([3])، بل إن في الفلسفة التي جاءوا بها أبحاثاً كثيرة يعتبرها الإسلام كفراً، ففيها أبحاث تقول بقدم العالم وأنه أزلي، وأبحاث تقول أن نعيم الجنة روحاني وليس مادياً، وأبحاث تقول أن الله يجهل الجزئيات، وغير ذلك مما هو كفر صراح قطعاً في نظر الإسلام، فكيف يُقال عن هذه الفلسفة أنها فلسفة إسلامية مع هذا التناقض البيّن؟ على أنه لا توجد في الإسلام فلسفة مطلقاً، وإنما يوجد في الإسلام بحث القرآن الكريم والسنة النبوية، فهما وحدهما أصل الإسلام عقيدة وأحكاماً، أمراً ونهياً وإخباراً ([4]).

---

[1] - النبهاني، التفكير، ص ٥٤، وما بعدها، بتصرف.

[2] - تم شرح الموضوع بالتفصيل في المبحث الثاني من الفصل الثاني.

[3] - راجع مبحث (موقف النبهاني من الفلسفة)، الفصل الثاني من هذه الدراسة.

[4] - النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج١، ص ٧٩.

أما استعمال لفظ فلسفة من قبل النبهاني، فهي بمعنى العمق في البحث والنظر، أي بحث مناط النهضة بعمق، وهو بحث عقلي لا محالة؛ لأنه بحث في واقع يطلب الحكم الشرعي في توجيهه، فكان يصح أن يطلق عليه لفظ فلسفة، من حيث التفكير العميق في الواقع، لا أكثر، وليس من حيث هي مذهب فكري أو عقيدي كما هو معروف عند الفلاسفة، فتكون الفلسفة التي ينكر النبهاني أنها من الإسلام، هي التعمق في التفكير في أمور يعدها الإسلام أنها ليست موضوع بحث ولا نظر، كبحث صفات الله، كما أشار النبهاني رحمة الله تعالى إلى ذلك ([1]).

٤- التصوير:

يرى النبهاني ان الشرع حَرَّم تصوير ما فيه روح من إنسان وحيوان وطير، سواء أكان تصويراً على الورق أم الجلد أم الثياب أم الأواني أم الحلي أم النقود أم غير ذلك فكله حرام، إذ مجرد تصوير ما فيه روح حرام مهما كان الشي الذي صور عليه، ، فعَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي الْحَسَنِ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، إِذْ أَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ يَا أَبَا عَبَّاسٍ إِنِّي إِنْسَانٌ إِنَّمَا مَعِيشَتِي مِنْ صَنْعَةِ يَدِي وَإِنِّي أَصْنَعُ هَذِهِ التَّصَاوِيرَ فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ لَا أُحَدِّثُكَ إِلَّا مَا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: مَنْ صَوَّرَ صُورَةً فَإِنَّ اللَّهَ مُعَذِّبُهُ حَتَّى يَنْفُخَ فِيهَا الرُّوحَ وَلَيْسَ بِنَافِخٍ فِيهَا أَبَدًا فَرَبَا الرَّجُلُ رَبْوَةً شَدِيدَةً وَاصْفَرَّ وَجْهُهُ فَقَالَ وَيْحَكَ إِنْ أَبَيْتَ إِلَّا أَنْ تَصْنَعَ فَعَلَيْكَ بِهَذَا الشَّجَرِ كُلِّ شَيْءٍ لَيْسَ فِيهِ رُوحٌ([2])، و عَنْ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَخْبَرَهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ الَّذِينَ يَصْنَعُونَ هَذِهِ الصُّوَرَ يُعَذَّبُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُقَالُ لَهُمْ أَحْيُوا مَا خَلَقْتُمْ([3]).

---

[1] – البدراني، هشام بن عبد الكريم، الشخصية الإسلامية، ص ٥١٧، ٥١٩.

[2] – رواه البخاري، كتاب البيوع، باب بَيْعِ التَّصَاوِيرِ الَّتِي لَيْسَ فِيهَا رُوحٌ وَمَا يُكْرَهُ مِنْ ذَلِكَ، حديث رقم ٢٠٧٣.

[3] – رواه البخاري، كتاب اللباس ، باب عذاب المصورين يوم القيامة، حديث رقم ٥٤٩٥.

ويرى النبهاني أنه لا يوجد فرق في تحريم التصوير بين ما له ظل، وما لا ظل له، وبين الصورة الكاملة التي يمكن أن تعيش، والصورة النصفية التي لا يمكن أن تعيش، فكله حرام لعموم الأحاديث، فالتفريق بين ما له ظل وما لا ظل له غير صحيح، ولا أصل له، ولأن كونها تعيش أو لا تعيش ليس علة للتحريم، ولا يوجد دليل يستثنيه من الحرمة([1]).

أما تصوير ما ليس فيه روح من الشجر والجبال والازهار وغير ذلك فجائز لا شيء فيه؛ لأن الأحاديث التي جاءت في تحريم التصوير قد قيدت فيها الحرمة بالصورة التي فيها روح، وهذا قيد معتبر له مفهوم يعمل به، ومفهومه أن الصورة التي ليس فيها روح ليست حراماً، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتَانِي جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَام فَقَالَ لِي: أَتَيْتُكَ الْبَارِحَةَ فَلَمْ يَمْنَعْنِي أَنْ أَكُونَ دَخَلْتُ إِلَّا أنه كَانَ عَلَى الْبَابِ تَمَاثِيلُ وَكَانَ فِي الْبَيْتِ قِرَامُ سِتْرٍ فِيهِ تَمَاثِيلُ وَكَانَ فِي الْبَيْتِ كَلْبٌ فَمُرْ بِرَأْسِ التِّمْثَالِ الَّذِي فِي الْبَيْتِ يُقْطَعُ فَيَصِيرُ كَهَيْئَةِ الشَّجَرَةِ وَمُرْ بِالسِّتْرِ فَلْيُقْطَعْ فَلْيُجْعَلْ مِنْهُ وِسَادَتَيْنِ مَنْبُوذَتَيْنِ تُوطَآنِ وَمُرْ بِالْكَلْبِ فَلْيُخْرَجْ فَفَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِذَا الْكَلْبُ لِحَسَنٍ أَوْ حُسَيْنٍ كَانَ تَحْتَ نَضَدٍ لَهُمْ فَأَمَرَ بِهِ فَأُخْرِجَ([2])، وهذا يعني أن تمثال الشجر لا شيء فيه، وعَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي الْحَسَنِ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إلى ابْنِ عَبَّاسٍ فَقَالَ: إِنِّي رَجُلٌ أُصَوِّرُ هَذِهِ الصُّوَرَ فَأَفْتِنِي فِيهَا فَقَالَ لَهُ: ادْنُ مِنِّي فَدَنَا مِنْهُ ثُمَّ قَالَ: ادْنُ مِنِّي فَدَنَا حَتَّى وَضَعَ يَدَهُ عَلَى رَأْسِهِ قَالَ: أُنَبِّئُكَ بِمَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ

---

[1] – وهذا مذهب جَمَاهِيرُ الْعُلَمَاءِ مِنَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ ومَنْ بَعْدَهُمْ، وَهُوَ مَذْهَبُ الثَّوْرِيِّ وَمَالِكٍ وَأَبِي حَنِيفَةَ وَغَيْرِهِمْ، انظر، الشوكاني، محمد بن علي، نيل الاوطار، بيروت–لبنان، دار الجيل، ١٠٧٣. ج٣، ص ٧٢.

[2] – رواه أبو داود، في السنن، كتاب اللباس، باب الصور، حديث رقم ٣٦٢٧. والترمذي في الجامع، كتاب الأدب عن رسول الله، باب أن الملائكة لا تدخل بيت فيه صورة أو كلب، حديث رقم ٢٧٣٠، وقال حديث حسن صحيح، وصححه الألباني في تخريجه للجامع الصحيح للترمذي، حديث رقم ٢٨٠٦.

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: كُلُّ مُصَوِّرٍ فِي النَّارِ يَجْعَلُ لَهُ بِكُلِّ صُورَةٍ صَوَّرَهَا نَفْسًا فَتُعَذِّبُهُ فِي جَهَنَّمَ، وقَالَ إِنْ كُنْتَ لَا بُدَّ فَاعِلًا فَاصْنَعْ الشَّجَرَ وَمَا لَا نَفْسَ لَهُ ([1]).

أما التصوير عن طريق الآلة الفوتوغرافية فليس من التصوير المحرم، بل هو مباح، وذلك لأن حقيقته هي أنه ليس تصويراً، وإنما هو نقل للظل من الواقع إلى الفلم، وليس هو تصويراً للشخص من قبل المصور، فالمصور بآلة الفوتوغراف لم يصور الشخص، وإنما انطبع ظل الشخص على الفلم بواسطة الآلة، فهو نقل للظل وليس تصويراً، وبواسطة الآلة وليس من قبل المصوّر، فلا يدخل في النهي الوارد في الأحاديث؛ لأنه ليس إيجاداً للصورة، ولا يوجد فيه إبداع، وإنما هو انطباع ظل الشيء الموجود على الفلم، ولذلك لا يعتبر من نوع التصوير الوارد تحريمه في الأحاديث، فلا تنطبق عليه الأحاديث ولا يدخل تحتها في التحريم([2]).

ومن هذا المنطلق يرى الباحث أنه لا يجوز تعليم الطلبة التصوير والرسم غير المباح شرعاً، بل تشجيعهم على الرسم والإبداع في المباحات كرسم الأشجار والبيوت والجسور وغيرها، وهذا يحفز لديهم إطلاق طاقاتهم الإبداعية في رسم كل ما هو مفيد، كرسم مجسم لطائرة أو قطار أو جسر أو مصنع أو متجر، والتفكير من خلال الرسم بما يحتاجه الناس ويطلبونه وفق ما فيه الموافقة للشرع لتحقيق مصالح الناس.

ونتيجة لما سبق فان النبهاني يرى أن يكون منهاج التعليم واحداً، ولا يسمح بمنهاج غير منهاج الدولة، مع عدم منع المدارس الأهلية ما دامت مقيدة بمنهاج الدولة، وقائمة على أساس خطة التعليم، ومتحققة فيها سياسة التعليم وغايته، على ألاّ يكون التعليم في المدارس والجامعات،

---

[1] – رواه مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تَحْرِيمِ تَصْوِيرِ صُورَةِ الْحَيَوَانِ وَتَحْرِيمِ اتِّخَاذِ مَا فِيهِ صُورَةٌ، حديث رقم ٣٩٤٥.

[2] – النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج٢، ص ٢١٠-٢١٢، بتصرف.

مختلطاً بين الذكور والإناث لا في التلاميذ ولا في المعلمين، وألا يختص التعليم بطائفة أو دين أو مذهب أو عنصر أو لون ([1]).

كما يجب أن يكون الأساس الذي يقوم عليه منهج التعليم هو العقيدة الإسلامية، فتوضع مواد الدراسة وطرق التدريس جميعها على الوجه الذي لا يحدث أي خروج في التعليم عن هذا الأساس ([2])، ويمنع استغلال التأليف للتعليم في جميع مراحله ولا يملك أحد مؤلفاً كان أو غير مؤلف حقوق الطبع والنشر، إذا طبع الكتاب ونشره، أما إذا كان أفكاراً لديه لم تطبع ولم تنشر فيجوز له أن يأخذ أجرة إعطائها للناس كما يأخذ أجرة التعليم ([3]).

المطلب الرابع : لغة التعليم

وسأتناول هذه الموضوع بالبحث من خلال العناصر الآتية:

أولاً: المقصود باللغة

اللغات هي عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني، ودلالة الألفاظ على المعاني مستفادة من وضع الواضع، لذا لا بد من معرفة الوضع، ثم معرفة دلالة الألفاظ، فالوضع للغات هو التعبير عما في النفس، واللغات كلها اصطلاحية، فهي من وضع الناس، وليست توقيفاً من الله تعالى، وأما قوله تعالى: [وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا]([4])، فإن المراد منه مسميات الأشياء لا اللغات، أي علمه حقائق الأشياء وخواصها، وعليه فطريقة معرفة اللغة العربية هي النقل المتواتر وخبر الآحاد، أما

---

[1] – النبهاني، تقي الدين، مشروع دستور الدولة الإسلامية، ص ٢٥.

[2] – النبهاني، تقي الدين، الدولة الإسلامية، ص ١٧٩.

[3] – النبهاني، تقي الدين، مشروع دستور الدولة الإسلامية، ص ٢٦.

[4] – سورة البقرة، الآية ٣١.

العقل فلا ينفع في معرفة اللغة العربية، ولا قيمة له فيها([1]).

وقد دعا النبهاني إلى اعتبار اللغة العربية وحدها هي لغة الدولة، لأنها وحدها لغة الإسلام، ولغة القرآن الكريم ([2])، وقد كانت سليقة الصحابة رضوان الله عليهم العربية، وكانوا محيطين إحاطة دقيقة باللسان العربي، لكن لما جاءت العصور التي طرأ الفساد فيها على اللسان العربي صارت العربية تُتعلم قواعد لضبط اللسان ([3]).

والدليل على أن اللغة العربية وحدها لغة الدولة، أن الرسول صلى الله عليه وسلم كتب إلى قيصر وكسرى والمقوقس بها، مع أنهم غير عرب، ومع أنه كتب يبلغهم الإسلام، إلا أن ذلك لا يمنع أن تستعمل الدولة غير اللغة العربية، إذ يجوز أن تستعمل الدولة غير اللغة العربية في مخاطبة رسمية خشية التحريف، أو لأخذ معلومات ضرورية، أو من أجل تبليغ الدعوة في الخارج، أو ما شاكل ذلك، إذ أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد استعمل اللغة العبرية والسريانية([4])*.

ويجيب النبهاني عن إمكانية وجود لغة غير اللغة العربية بالدولة يُتكلم بها ويُكتب؟ بأن اللغات الأخرى، إذا كان وجودها متعلقاً بالدولة نفسها أو بالعلاقات معها فأنه لا يجوز أن تكون في هذا كله لغة غير لغة الدولة أي غير اللغة العربية، ولا أن تجعل أي لغة غير اللغة العربية مادة من مواد الدراسة، لأن الجميع – أي غير العرب في الدولة– ملزمون ببرنامج الدولة، وأمّا إن كان

---

[1] – النبهاني ، تقي الدين ، الشخصية الإسلامية ، ج٣ ، ٧٥ -٧٩، بتصرف.

[2] – النبهاني، نظام الإسلام، ص ٥٥ ، والخلافة، ص ٣٢ ، ومقدمة الدستور ص ٢٦، بتصرف.

[3] – النبهاني، الشخصية الإسلامية ، ج٢ ، ص ٩.

[4] - النبهاني ، تقي الدين ، مقدمة الدستور ، ص ٢٦، بتصرف.

*عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ قَالَ: أَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَتَعَلَّمَ السُّرْيَانِيَّةَ، رواه الترمذي بالجامع الصحيح، كتاب الاستئذان والآداب، باب ما جاء في تعليم السريانية، حديث رقم ٢٦٣٩، وقال الترمذي حسن صحيح. وفي رواية لأحمد، عن زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ أيضاً قال: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تُحْسِنُ السُّرْيَانِيَّةَ أنها تَأْتِينِي كُتُبٌ قَالَ قُلْتُ لَا قَالَ فَتَعَلَّمْهَا فَتَعَلَّمْتُهَا فِي سَبْعَةَ عَشَرَ يَوْمًا. مسند الإمام احمد، مسند الأنصار، حديث زيد بن ثابت، حديث رقم ٢٠٦٠٥، وصححه الألباني.

التكلم والكتابة بغير اللغة العربية متعلقاً بالرعية وحدها أو بعلاقات الناس بعضهم مع بعضهم فذلك جائز، لأن الرسول أباح ترجمة غير اللغة العربية إلى العربية وأباح تعلمها، وهذا يدل على إباحة التكلم والكتابة بها، وبناء على ذلك تسمح الدولة بإصدار المؤلفات والصحف والمجلات بغير اللغة العربية ولا يحتاج إصدارها إلى إذن لأنه من المباحات، ويُسمح أن توضع برامج غير عربية في التلفزيون إذا كان لأحد أو لجماعة من الناس، فكل ما يتعلق بالدولة يجب أن يكون في اللغة العربية وحدها، أمّا ما يتعلق بالناس مع بعضهم فمباح لهم أن يستعملوا غير اللغة العربية بكل شيء([1]).

ثانياً: العداء للغة العربية

يكشف النبهاني سر العداء للغة العربية من قبل أعداء الدين؛ وذلك لأنها اللغة التي يؤدى بها الإسلام، فحاولوا فصلها عن الإسلام، ولكنهم لم يستطيعوا ذلك؛ لأن العناية ظلت منصبة على اللغة العربية؛ لأنها جزء جوهري في الإسلام وشرط من شروط الاجتهاد فيه، ولا يتأتى فهم الإسلام من مصادره واستنباط الأحكام منه إلا بها ([2]).

ثالثاً: القرآن كلُّه عربي

يجزم النبهاني بان القرآن الكريم لم يشتمل على كلمة واحدة غير عربية مطلقاً، بل كله عربي، وليس فيه ولا لفظة واحدة غير عربية، والدليل على ذلك قول الله تعالى: (إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ)([3])، وقوله تعالى:(لِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ)([1])، وقوله تعالى: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا

---

[1] – النبهاني ، تقي الدين ، مقدمة الدستور ، ص ٢٧ – ٢٩، بتصرف.

[2] – النبهاني، الدولة الإسلامية ، ص ١١٠ –١١١، بتصرف. والشخصية الإسلامية، ج١، ص ١٧٤.

[3] – سورة الزخرف، الآية ٣.

بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ)([2])، فلو اشتمل القرآن على غير العربية لكان مخالفاً لهذه الآيات؛ لأنه يكون بعضه عربياً وبعضه غير عربي، فلا يكون القرآن عربياً، وقال الله تعالى:(وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ)([3])، فنفى أن يكون أعجمياً، ونفى أن يكون أعجمياً وعربياً في قوله: [أَأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ] بصيغة الاستفهام الإنكاري؛ فكان ذلك دليلاً على أنه ليس فيه لفظ أعجمي، أي ليس فيه لفظ غير عربي([4]).

ويوضح النبهاني أن اشتمال القرآن على ألفاظ مأخوذة من اللغات الأخرى، مثل «المشكاة» و«القسطاس» و«الإستبرق» و«سجيل»، لا يعني أنه مشتمل على كلمات غير عربية؛ لأن هذه الألفاظ قد عربت فصارت معربة، فيكون مشتمل على ألفاظ معربة، لا على ألفاظ غير عربية، فاللفظ المعرب عربي كاللفظ الذي وضعته العرب سواء بسواء([5]).

ويبين النبهاني كذلك إمكانية التعريب لكل عربي في أي عصر من العصور، على شرط أن يكون مجتهداً في اللغة العربية؛ لأنه ضرورة من ضرورات حياة الأمة، وحياة اللغة العربية وبقائها، بل وضرورة من ضرورات الشريعة الإسلامية؛ فالمعاني والأشياء تتجدد كل يوم، والمسلمون بحكم قيامهم بفرض حمل الدعوة الإسلامية إلى العالم لا بد أن يختلطوا بالأمم الأخرى، فيستفيدوا من الاكتشافات والاختراعات الموجودة عندهم ويضعوا أسماء جديدة لها، ويبينوا الحكم الشرعي في كل ما يتجدد ويحدث من وقائع وأشياء، وهذا كله يفرض عليهم التعريب، والاشتقاق، والمجاز فرضاً،

---

[1] - سورة الشعراء، الآية ١٩٥.

[2] - سورة إبراهيم، الآية ٤.

[3] - سورة فصلت، الآية ٤٤.

[4] - النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج٣، ص ٩١-٩٢، بتصرف.

[5] - المصدر نفسه، ص ٩١-٩٢، بتصرف.

ويضعهم أمامه وجهاً لوجه([1]).

ويرى النبهاني أنه لا حاجة لأن يؤخذ معنى اللفظة الأعجمية عند تعريبها، بل تؤخذ اللفظة الأعجمية نفسها، وتصاغ على وزن عربي، وبحروف عربية، على استعمال العرب، وتوضع لفظة معربة، فما تم فعله من تعريب كلمات، قطار، وعربة، وسيارة، وهاتف، وغيرها، عمل خطأ يدل على الجمود الفكري، وعلى الجهل المطبق، والصحيح أن كلمة «تلفون» -مثلاً- كما هي؛ لأن وزنها وزن عربي «فعلول» ومنها عربون وحروفها كلها حروف عربية، وهكذا باقي الكلمات، فاللفظ العربي هو اللفظ الذي وضعه العرب للدلالة على معنى معين، فإذا حصل استعمال للفظ وضعه العرب، في معنى لم يضعوه له، وكان هذا الاستعمال من العرب؛ كان ذلك حقيقة شرعية، أو حقيقة عرفية، ولم يكن حقيقة لغوية، وألفاظ اللغة العربية لا تخرج عن هذه الثلاث: إما حقيقة لغوية، وإما حقيقة شرعية، وإما حقيقة عرفية([2]).

---

[1] – المصدر نفسه، ص ٩٢-٩٤، بتصرف.

[2] – النبهاني، المصدر السابق، ص ٩٢-٩٤، بتصرف.

المطلب الخامس : الأساليب والوسائل التعليمية

أولاً: أساليب التعليم

١- المقصود بالأسلوب التعليمي

يفرق النبهاني بين الأسلوب والطريقة، فيرى أن الأسلوب هو كيفية معينة غير دائمة للقيام بالعمل، أما الطريقة فأنها كيفية دائمة للقيام بالعمل، وهي لا تختلف ولا تتغير، ولا تحتاج إلى عقلية مبدعة حتى تقوم بها، أما الأسلوب فأنه قد يخفق عند استعماله للقيام بالعمل وقد يتغير ويحتاج إلى عقلية مبدعة للقيام به، لذا كان التفكير بالأساليب أعلى من التفكير بالطرق، فالطريقة قد يستنتجها عقل مبدع، ولكن قد يستعملها عقل عادي، أما الأسلوب فإن الوصول إليه يحتاج إلى عقل مبدع، أو عقل عبقري، وإن كان استعماله قد ينتج بالعقل العادي، لذا فالناس يتفاوتون في حل المشاكل؛ لأنهم يحلونها بالأساليب لا بالطرق[1] .

كما يفرق النبهاني بين أسلوب التفكير وطريقته، فيعتبر أسلوب التفكير هو: الكيفية أو الوسائل التي يقتضيها بحث الشيء، سواء أكان شيئاً مادياً ملموساً، أو شيئاً غير مادي، ولذلك تتعدد الأساليب وتتغير وتختلف حسب نوع الشيء، وتغيره، واختلافه، أما الطريقة فهي الكيفية التي تجري عليها العملية العقلية حسب طبيعتها وحسب واقعها، وهي لا تتغير ولا تتعدد ولا تختلف وتبقى دائمة، فهي الأساس في التفكير مهما تعددت أساليب التفكير[2].

---

[1]- النبهاني، التفكير، ص ٩٢، وما بعدها، بتصرف .

[2]- المصدر نفسه، ص ٢٧ ، بتصرف .

٢- طريقة تدريس الثقافة الإسلامية

بيّن النبهاني أن للثقافة الإسلامية طريقة في الدرس، تتلخص في ثلاثة أمور:

أولاً: أن تدرس الأشياء بعمق حتى تدرك حقائقها إدراكاً صحيحاً، لأن هذه الثقافة فكرية عميقة الجذور يحتاج في دراستها إلى صبر وتحمّل.

ثانياً: أن يعتقد الدارس بما يدرس حتى يعمل به، فيصدق الحقائق التي يدرسها تصديقاً جازماً دون أن يتطرق إليها أي ارتياب، فالثقافة الإسلامية عميقة، وفي نفس الوقت مثيرة مؤثرة تجعل المثقف طاقة ملتهبة تتأجج ناراً تحرق الفساد ونوراً يضيء طريق الصلاح.

ثالثاً: أن يدرسها الشخص دراسة عملية تعالج الواقع المدرك المحسوس، فهو يأخذ الحقائق الموجودة في الكون والإنسان والحياة مما يقع تحت حسه أو مما يمكن أن يقع عليه حسه، ويدرسها من أجل معالجتها وإعطاء حكم في شأنها حتى يعيّن موقفه منها من حيث أخذها، أو تركها، أو جعل الاختيار له بين الأخذ والترك ([1]).

٣- أسلوب التأليف في العلوم الإسلامية

ويرى النبهاني أن أسلوب التأليف في العلوم والثقافة الإسلامية، نما نمواً طبيعياً حتى وصل إلى التنظيم، إلى أن صارت المسائل المتشابهة يُجمّع بعضها إلى بعض، فتميزت العلوم والمعارف، وصار العلماء يدخلون عليها التنظيم شيئاً فشيئاً، وبذلك اتجهت الأفكار إلى التنظيم والتأليف، ثم شمل التأليف كل فرع من فروع العلوم والمعارف وصار تنظيمه يترقى تدريجياً في مسائله وأبوابه إلى أن أصبح يشمل جميع أنواع المعارف والعلوم، ثم تميزت الثقافة عن العلم في التأليف وفي صفوف الدراسة العليا في الجامعات وهكذا، فالمسلمون أخذوا من غيرهم أسلوب التأليف، لأن

---

[1] - النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج١، ص ١٦٢ -١٦٣ .

أسلوب التأليف كالعلم ليس خاصاً وإنما هو عام ([1]).

ثانياً: طرق التربية وأساليبها

يرى النبهاني أن الطريقة التي يعمل فيها العقل في الوصول إلى الأفكار، والكيفية التي يجري بحسبها إنتاج العقل للأفكار، وطريقة التفكير هي الطريقة العقلية([2]).

وتنقسم طرق التربية عند النبهاني إلى طريقتين رئيستين هما: الطريقة العقلية والطريقة العلمية.

١- الطريقة العقلية

وهي: منهج معين في البحث، يُسلك للوصول إلى معرفة حقيقة الشيء الذي يبحث عنه، عن طريق نقل الحس بالواقع، بواسطة الحواس، إلى الدماغ، ووجود معلومات سابقة يفسر بواسطتها الواقع، فيصدر الدماغ حكمه عليه، وهي الطريقة الطبيعية في الوصول إلى الإدراك من حيث هو، وعلى منهجها يصل الإنسان إلى إدراك أي شيء سبق أن أدركه، أو يريد إدراكه، وهي وحدها طريقة التفكير، أما الطريقة العلمية، والطريقة المنطقية، فهي فرع لها.

وإذا استعملت الطريقة العقلية على وجهها الصحيح، فأنها تعطي نتائج صحيحة، فان كانت النتيجة الحكم على وجود الشيء فهي قطعية لا يمكن أن يتسرب الخطأ إليها مطلقاً، كالعقائد، أما إن كانت النتيجة هي الحكم على حقيقة الشيء أو صفته فأنها تكون نتيجة ظنية، كالأحكام الشرعية، فهي صواب يحتمل الخطأ، ولكنه يبقى صواباً حتى يتبين خطؤه([3]).

---

[1] – النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية ،ج١، ص ١٦٤ وما بعدها ، بتصرف

[2]– النبهاني، التفكير، ص ٢٧ ، بتصرف .

[3]– المصدر نفسه، ص ٣٠، وما بعدها، بتصرف .

٢- الطريقة العلمية

سمى الغرب أسلوب البحث في العلوم التجريبية بالطريقة العلمية، واعتبرها طريقة وأساساً للتفكير، فصار هناك قداسة للأفكار العلمية وللطريقة العلمية، بالرغم من أنها لا تكون إلا في بحث المواد المحسوسة، ولا يتأتى وجودها في الأفكار، فهي خاصة بالعلوم التجريبية، وهي تكون بإخضاع المادة لظروف وعوامل غير ظروفها وعواملها الأصلية، وملاحظة المادة والظروف والعوامل الأصلية، التي خضعت لها، فتستنتج حقيقة مادية ملموسة، كما هو الحال في المختبرات([1]).

ويرى النبهاني أن الطريقة العلمية، تفرض التخلي عن جميع الآراء السابقة عن الشيء الذي يبحث، ثم تبدأ بملاحظة المادة وتجربتها، وأن تبدأ بالملاحظة والتجربة، ثم بالموازنة والترتيب، ثم بالاستنباط القائم على هذه المقدمات العلمية، فإذا وصلت إلى نتيجة من ذلك كانت نتيجة علمية خاضعة بطبيعة الحال للبحث والتمحيص ولكنها تظل علمية ما لم يثبت البحث العلمي تسرّب الخطأ إلى ناحية من نواحيها، فالنتيجة التي يصل إليها الباحث على الطريقة العلمية هي مع تسميتها حقيقة علمية أو قانوناً علمياً، فأنها ليست قطعية وإنما هي ظنية فيها قابلية الخطأ، وهي أساس من الأسس التي يجب أن تلاحظ فيها حسب ما هو مقرر في البحث العلمي([2]).

وعليه فيؤكد النبهاني أن الطريقة العلمية طريقة صحيحة، ولكنها ليست أساساً في التفكير، بل هي أسلوب دائم من أساليب التفكير، ولا تكون إلا في بحث المواد المحسوسة، فهي خاصة بالعلوم التجريبية ولا تستعمل في غيرها، وهذا ظاهر من وجهين:

---

[1]- النبهاني، التفكير، ص ٣٤، وما بعدها، بتصرف.

[2]- المصدر نفسه، ص ٣٦، وما بعدها، بتصرف.

الوجه الأول: أنه لا يمكن السير بها إلا بوجود معلومات سابقة ولو معلومات أولية، لأنه لا يمكن التفكير إلا بوجود معلومات سابقة، فعالم الكيمياء وعالم الفيزياء، والعالم في المختبر، لا يمكن أن يسير في الطريقة العلمية لحظة واحدة إلا أن تكون لديه معلومات سابقة، وان يمحو من نفسه كل رأي سابق له في هذا البحث، فيبدأ بالملاحظة والتجربة ثم بالموازنة والترتيب ثم بالاستنباط القائم على هذه المقدمات العلمية.

الوجه الثاني: أن الطريقة العلمية تقضي بأن كل ما لا يلمس مادياً لا وجود له في نظر الطريقة العلمية، وإذن لا وجود للمنطق، ولا للتاريخ، ولا للفقه، ولا للسياسة، ولا غير ذلك من المعارف، لأنها لا تلمس باليد، ولا تخضع للتجربة، ولا وجود لله سبحانه، ولا للملائكة، ولا للشياطين، ولا غير ذلك من الموجودات، لأن ذلك لم يثبت علمياً، أي لم يثبت عن طريق ملاحظة المادة وتجربتها والاستنتاج المادي للأشياء، وهذا هو الخطأ الفاحش، لأن العلوم الطبيعية فرع من فروع المعرفة، وفكر من الأفكار، وباقي معارف الحياة كثيرة، وهي لم تثبت بالطريقة العلمية، بل تثبت بالطريقة العقلية، ووجود الله ثبت بالطريقة العقلية، ووجود الملائكة والشياطين ثبت بنص قطعي الثبوت قطعي الدلالة بالطريقة العقلية([1]).

ويصل النبهاني باستنتاجه وتحليله للطريقة العلمية، بأنها تستنبط فكراً، ولكنها لا تستطيع إنشاء فكر، وهذا ما جعل علماء الغرب يخلطوا بين الأفكار الاستنتاجية الناتجة عن الطريقة العقلية، والأفكار العلمية الناتجة عن الطريقة العلمية، فطبقوا الطريقة العلمية على تصرفات الإنسان وأحواله، لذا يعتبر النبهاني أن أفكار علم النفس ليست أفكاراً علمية، وإنما هي أفكار عقلية، لأن التجارب العلمية هي إخضاع المادة لظروف وعوامل غير ظروفها وعوامِلها الأصلية، وملاحظة أثر هذا الإخضاع أي هي نفس التجارب على المادة كتجارب الطبيعة والكيمياء، أما ملاحظة

---

[1]- النبهاني، المصدر السابق، ص ٣٧، وما بعدها، بتصرف.

الشيء في أوقات وأحوال مختلفة فليس بتجارب علمية، وعليه فإن ملاحظة الطفل في أحوال مختلفة وفي أعمار مختلفة لا يدخل في بحث التجارب العلمية، فلا يعتبر طريقة علمية، وإنما هو ملاحظة وتكرار للملاحظة واستنتاج فحسب، فهو طريقة عقلية، وليست علمية، فكان من الخطأ تطبيق الطريقة العلمية على الإنسان، لأن الطريقة العلمية أهم ما فيها هو التجربة، وهذه لا تتأتى إلا في المادة، لأنها هي التي تخضع للاختبار في المختبر، والملاحظة ليست ملاحظة لأفعال أو لأشياء في ظروف مختلفة، بلا ملاحظة المادة نفسها وملاحظة الظروف والعوامل الأصلية، والتي أخضعت لها، والاستنتاج إنما يحصل من هذه الملاحظة بالذات لا مجرد ملاحظة، وعليه فمن الخطأ أن تطبق الطريقة العلمية على الإنسان، أو على المجتمع، أو على الطبيعة، أو في أبحاث التاريخ، أو أبحاث الفقه، أو أبحاث التعليم، أو ما شاكل ذلك من الأبحاث، بل يجب أن تحصر في البحث العلمي فقط، أي في بحث المادة التي تخضع للتجربة، لان هذا يخرج أكثر المعارف والحقائق عن البحث، ويؤدي إلى الحكم على عدم وجود كثير من المعارف التي تدرس والتي تتضمن حقائق، مع أنها موجودة بالفعل وملموسة بالحس، ويؤدي إلى إنكار كثير من الموجودات([1]).

٣- فوائد استخدام الطريقة العقلية

الطريقة العلمية لا تصلح إلا في فرع من فروع المعرفة، وهو فرع بحث المادة التي تخضع للتجربة، بخلاف الطريقة العقلية فأنها تصلح لكل بحث من الأبحاث، لذلك فأنه يجب أن تكون الطريقة العقلية هي الأساس في التفكير، ويمكن إجمال فوائدها كما يلي:

١- بها ينشأ الفكر، وبدونها لا ينشأ فكر إنشاءً جديداً.

---

[1]- النبهاني، التفكير، ص ٤٠، وما بعدها، بتصرف، وسيتم تناول وجهة نظر النبهاني بعلوم التربية وعلم النفس في الفصل الخامس إن شاء الله تعالى.

٢- وبواسطتها يوجد إدراك الحقائق العلمية بالملاحظة والتجربة والاستنتاج، أي توجد الطريقة العلمية نفسها.

٣- وبواسطتها يوجد إدراك الحقائق المنطقية، وحقائق التاريخ وتمييز الخطأ من الصواب فيها.

٤- وبواسطتها توجد الفكرة الكلية عن الكون والإنسان والحياة وعن حقائق الكون والإنسان والحياة.

٥- تعطي نتيجة قطعية عن وجود الشيء، بينما الطريقة العلمية تعطي نتيجة ظنية([1]).

٤-ما تشترك فيه الطريقة العلمية والعقلية

يرى النبهاني أن من شروط كل من الطريقة العلمية والعقلية، التحلي بالموضوعية، وذلك بالتخلي عن كل رأي سابق، لسلامة البحث وصحة النتيجة، مع ضرورة عدم التخلي عن الآراء القاطعة والإيمان الجازم إذا كان البحث ظنياً، ولكن لا بد أن يتخلى عن كل رأي ظني سابق في الموضوع، فالموضوعية هي عدم تدخل الرأي السابق في الموضوع وحصر البحث في الموضوع نفسه وإبعاد أي شيء آخر عنه وحصر الذهن في الموضوع المبحوث فقط، وهذا لا فرق فيه بين الطريقة العقلية والطريقة العلمية ([2]).

---

[1]- النبهاني، التفكير، ص ٤٨، وما بعدها، بتصرف .

[2]- المصدر نفسه، ص ٥٣ ، بتصرف .

المطلب السادس : آداب العالم والمتعلم

يرى النبهاني أن الأخلاق ثمرة للعقيدة، وأنها لا تؤثر في قيام المجتمع؛ لأنها نتائج لأوامر الله تعالى، لذا فأنها تأتي من الدعوة إلى العقيدة وتطبيق الإسلام بصفة عامة،- وهذا ما سنبينه في الفصل الرابع، إن شاء الله تعالى-، لذا لم يتطرق النبهاني للأخلاق وتفصيلها، وإنما يمكن استنباط واستنتاج آداب للعالم والمتعلم من مجمل كتبه، والتي تنسحب على الأمة ككل، لحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم اجمع، ويمكن تقسيمها إلى قسمين:

أولاً: آداب العالم.

يمكن القول أن النبهاني وضع آداباً وأخلاقاً وشروطاً يجب توافرها في العالم، يمكن استنتاجها من كلامه، وهي على النحو الآتي:

١- التفكير المستنير.

٢- سرعة البديهة.

٣- الذكاء.

٤- العلم.

٥- الفكر المتعمق.

٦- الثقافة الواسعة.

٧- الشخصية الإسلامية المتميزة([1]).

---

[1] - سيأتي توضيح هذه المصطلحات والمفاهيم، في المبحث الثاني من الفصل الخامس.

هذا بالإضافة إلى الأخلاق والآداب التي بينها العلماء في كتبهم ، كالتواضع، و والصدق والأمانة العلمية، وتقديم النصيحة وقبولها، وعدم كتم العلم، وقول الحق والثبات عليه، وغيرها الكثير من الآداب المرجوة من معلمي الناس الخير.

ثانياً: آداب المتعلم

قد لا تختلف آداب العالم عن المتعلم كثيراً، من حيث الدعوة إلى التمسك بالأخلاق والآداب الإسلامية المطلوبة من كل واحد منهما، فالآداب التي سبق بيانها للعالم، تصلح للمتعلم، إلا أن الفرق أن العالم يفترض وجودها عنده أصلاً، أما المتعلم فهو يسعى لبلوغها، ويمكن استخلاص آداب للمتعلم أخرى، من كلام النبهاني، وكما يلي:

١- عدم التقليد والبحث عن الحقيقة.

٢- احترام العالم وطاعته ضمن حدود الشرع.

٣- الوعي الفكري.

٤- حمل الدعوة الإسلامية.

٥- التأسي بأفعال الرسول صلى الله عليه وسلم.

٦- التمسك بالقيم الإسلامية النبيلة.

٧- المحافظة على شرف الصحبة وأخلاقها.

وهناك آداب كثيرة ذكرها العلماء لطالب العلم، لا حاجة لذكرها هنا، سواء ما يتعلق منها بتعامله مع زملائه أو شيوخه، وقد ذكر اليمني في كتابه آداب العلماء والمتعلمين، شرحاً مفصلا لذلك، وغيره الكثير من العلماء (1).

---

1 - انظر، اليمني، الحسين بن المنصور، آداب العلماء والمتعلمين، بيروت – لبنان ، الدار اليمنية،ط١، ١٩٨٥.

المبحث الثاني : منهج النبهاني في التغيير والإصلاح

المطلب الأول : الإصلاح (التغيير) السياسي

أولاً: مفهوم الإصلاح السياسي عند النبهاني

يفرق – النبهاني– بين الإصلاح والتغيير، فالإصلاح يقوم على تحسين وتطوير الواقع الموجود، بينما التغيير هو قلب للواقع وإبداله وإحلال الأفضل منه، ومن هنا فان – النبهاني– يرى إن السياسة يلزمها التغيير وليس الإصلاح؛ لان الواقع الموجود فيها يستلزم التغيير الجذري، وليس تعديل وتحسين، إذ أن الواقع مبني على أساس خاطئ يقوم على قواعد وأسس مخالفة للدين، لا يناسب معها الترقيع، بل لا بد من هدمها وبنائها على أسس صحيحة متينة، قاعدتها العقيدة الإسلامية وأنظمة الحكم فيها([1]).

من هنا سيتناول الباحث الموضوع من وجهه نظر – النبهاني– نفسه، ويبين منهج التغيير لديه، إذ لا منهج للإصلاح في هذا الجانب تحديداً، وهذا بعكس بقية الجوانب الأخرى، والتي سنتناولها في المطالب اللاحقة، فهي تعتمد على الإصلاح لا على التغيير، إذ أن فيها قابلية الإصلاح، لما تضمنته من جوانب ايجابية كثيرة.

ويبدأ منهج التغيير واضحاً عند – النبهاني–، إذ يرى أن التغيير يجب أن يبدأ بالأساس، فإذا غير هذا الأساس وحل محله الأساس المقطوع بصحته وصدقه، فحينئذ يفكر بالتغيير بالمجتمعات والأوضاع، والذي يكون بتغيير المقاييس والمفاهيم والقناعات، ذلك أنه إذا وجد

---

[1] – تم استخلاص هذه النتيجة من مجموع أفكار – النبهاني– في جميع كتبه، بالإضافة إلى ما تم ذكره حول هذا الموضوع من كتابات أتباعه، وهو واضح في نشرات الحزب – حزب التحرير – وكتبه ودعواته، مثل كتاب منهج حزب التحرير في التغيير ، الصادر عن الحزب، في خطاب أعده مندوبه في مؤتمر رابطة الطلبة المسلمين المنعقدة في ولاية ميتسوري بأمريكا في الرابع والعشرين من شهر جمادى الأولى سنة ١٤١٠هـ،الموافق كانون الأول سنة ١٩٨٩م، حيث سنشير إلى بعض ما تناوله في ثنايا هذا المطلب.

الأساس الصحيح الصادق، فأنه يكون المقياس الأساسي لجميع المقاييس، والمفهوم الأساسي لجميع المفاهيم، والقناعة الأساسية لجميع القناعات، فمتى وجد هذا الأساس أمكن حينئذ تغيير المقاييس والمفاهيم والقناعات، وبالتالي أمكن التغيير بالمجتمعات والأوضاع؛ لأنه تتغير به القيم كلها، قيم الأشياء، وقيم الأفكار وبالتالي تتغير مقومات الحياة، وكل من يملك عقيدة عقلية متجاوبة مع فطرة الإنسان، يوجد لديه التفكير بالتغيير([1]).

لذلك يرى – النبهاني– أن الإصلاح في العالم الإسلامي، فيه إطالة لعمر الفساد، ولو حكّمنا عقلنا لرأينا أن الله فعل أشياء لا ترى عقولنا أن فيها أي صلاح، فأي صلاح في خلق إبليس والشياطين وإعطائهم القوة على إضلال الناس؟ ولم أنظرَ الله إبليس إلى يوم القيامة وأمات سيدنا محمداً ρ؟ فهل ذلك أصلح للخلق؟ ولو سرنا في تعداد آلاف الأعمال وقسناها على عقلنا وعلى فهمنا لمعنى الصلاح والأصلح لما وجدناها صالحة([2]).

وبما إن الإنسان ينهَض بما عندَهُ مِن فكرٍ عَنِ الحياةِ والكونِ والإنسانِ، وَعَن عَلاقَتِهَا جميعِها بما قبلَ الحياةِ الدُنيا وما بعدَها، فأنه – كما يرى – النبهاني– – لا بُدَّ مِن تغييرِ فكره الحاضرِ تغييراً أساسياً شاملاً، وإيجادِ فكرٍ آخرَ لَهُ؛ لأنَّ الفكرَ هو الذي يوجِدُ المفاهيمَ عنِ الأشياءِ، ويركِّزُ هذِهِ المفاهيمَ، والإنسانُ يُكَيِّفُ سلوكَهُ في الحياةِ بِحَسَبِ مفاهيمِهِ عَنْهَا، فالسلوكُ الإنسانيُّ مربوطٌ بمفاهيمِ الإنسانِ، وعندَ إرادتِنَا أنْ نغيِّرَ سلوكَ الإنسانِ المنخفِضِ ونجعلَهُ سلوكاً راقياً لابدَّ مِنْ أنْ نغيِّرَ مفهومَهُ أوّلاً، وذلك من خلال إيجاد الفكرِ عَنِ الحياةِ الدنيا حتّى تُوجَدَ بواسطتِهِ المفاهيمُ الصحيحةُ عَنْهَا([3]).

---

[1] – النبهاني، التفكير، ص ٦٢، بتصرف.

[2] – النبهاني، الشخصية الإسلامية،ج ١، ص ٣٩. باختصار

[3] – النبهاني، نظام الإسلام، ص ٤، بتصرف.

ويدعو – النبهاني– الناس إلى تغيير المفاهيم نحو الأشياء في الحياة، لا تغيير السيطرة على الحياة؛ لأن تغيير المفاهيم هو الأصل، والأساس في التغيير المنشود([1]).

ويصف – النبهاني– السياسة بأنها شديدة التعقيد، دقيقة الإدراك، متداخلة الحوادث، لذا لا بد من إعطاء كل حادثة فيها حكماً خاصاً بها، والابتعاد عن القياس المغلوط، وان تؤخذ الحوادث كلها حسب واقعها الذي هو عليه، وتُبعد الفروض النظرية، والقضايا المنطقية، ويُستبعد التعميم والتجريد فيها([2]).

كما بين – النبهاني– أن القضية التي تعاني منها الأمة الإسلامية، هي انعدام الثقة بما ينبثق عن عقيدة الإسلام من أفكار عن الحياة، ونظم لتنظيم العلاقات، فنجم عنها فقدان الحافز الذي يدفع الأمة إلى التغيير الجاد.

ويفند – النبهاني– أن يكون سبب انعدام الثقة هي قضية العقيدة الإسلامية؛ لأن هذا يعني اتهام المسلمين في إيمانهم، أو أنها قضية اقتصادية، لأن هذا يعني أن الفقر هو سبب انحطاط الأمّة والغِنى هو سبب رِفعتها، أو أنها قضية تعليم وعلوم، لأن هذا يعني أن العلوم هي الحافز وليس الأفكار، أو أن تكون قضية تشريع وقوانين، لأن هذا يعني أن القوانين هي أساس الحياة وأساس الدولة، وإنما القضية هي ربط الأمة بعقيدتها ودستورها وقوانينها، أي جعل التصديق الجازم المطابق للواقع الموجود عند الأمّة في عقيدتها منصباً على الأفكار والأحكام الشرعية المستنبَطة من الكتاب والسنّة ومما دل منهما على أنه دليل شرعي، لإعادة الثقة بأفكار الإسلام وأحكامه باعتبارها أفكاراً إسلامية وأحكاماً إسلامية مستنبَطة من الكتاب والسنّة أو ما يرشد إليه الكتاب والسنّة من أدلة([3]).

---

[1] – النبهاني، سرعة البديهة، ص ٢٩، بتصرف.

[2] – النبهاني، تقي الدين، نداء حار إلى المسلمين، ص ٤٨ بتصرف.

[3] – المصدر نفسه، ص ٨٦–٩١، بتصرف.

ثانياً: معالم التغيير السياسي عند النبهاني

يضع – النبهاني– منهجاً واضحاً محدد المعالم، ضمن ما أطلق عليه دستور الدولة، بين من خلاله المنهج المتبع للتغيير في المجال السياسي، وما يتفرع عنه من أحكام.

وسيشير الباحث إلى ذلك إشارات فقط، دون ذكر التفاصيل، حتى لا يكون ذلك تلخيصاً غير مبرر للموضوعات التي تم طرحها في كتبه المختلفة.

١– في مجال السياسية الخارجية: بين – النبهاني– أن السياسة هي رعاية شؤون الأمة داخلياً وخارجياً، وان المناورات السياسية ضرورية في السياسة الخارجية، والقوة فيها تكمن في إعلان الأعمال وإخفاء الأهداف، أما المحور الذي تدور حوله السياسة الخارجية فهو حمل الدعوة الإسلامية، وعلى أساسها تبنى علاقة الدولة بجميع الدول([1]).

٢– في مجال نظام الحكم: بين – النبهاني– أن نظام الحكم هو نظام وحدة، وليس نظاماً اتحادياً، بينما يكون الحكم مركزياً والإدارة لا مركزية، وأنه يقوم على أربع قواعد، وأن الدولة تقوم الدولة على ثمانية أجهزة (٢).

٣– ما يتعلق بالحاكم المسلم (الخليفة): فقد حدد – النبهاني– شروطا للحاكم المسلم(الخليفة)، وصلاحياته، وطريقة تنصيبه، ومدة حكمه، وشروط عزله، كما بين صفات وشروط ومهام معاونوا الحاكم(الخليفة)، وأمير الجيش، وبين كذلك حكم الجهاد، وشروط التجنيد، وأقسام الجيش ومهامه، وما يجب توفيره للجيش من تعليم وخدمات وتسليح ومعدات وتدريب، وغيرها([3]).

---

[1] – النبهاني، تقي الدين، نظام الإسلام، ص ٧٨.
[2] – المصدر نفسه، ص ٥٦.
[3] – المصدر نفسه، ص ٥٨-٦٢.

٤- في مجال القضاء: فقد بين - النبهاني- مهام القضاة وأنواعهم، وشروط توليتهم([1])، وبين مهام الولاة، وشروط تعيينهم وعزلهم، ومدة حكمهم، ومن له الحق بتعيينهم ([2])، وطبيعة الجهاز الإداري للدولة، والمهام التي يقوم بها([3])، كما بين الأشخاص الذين يمثلون المسلمين في الرأي - مجلس الأمة- ليرجع إليهم الخليفة، وكيفية انتخاب الأعضاء منهم، وحدود صلاحياتهم([4]).

وقد اصطلح - النبهاني- على القوانين والأنظمة التي يصدرها الحاكم (الخليفة) اسم التبني - أي تبني الأحكام - ، وبين أن للخليفة أن يتبنّى أحكاماً شرعية معينة يسنّها بشكل دستور وقوانين، وإذا تبنى حكماً شرعياً، صار هذا الحكم وحده هو الحكم الشرعي الواجب العمل به، وأصبح حينئذ قانوناً نافذاً وجبت طاعته على كل فرد من الرعية ظاهراً وباطناً ([5]).

ويرى حزب التحرير - وهو الذي أنشأه النبهاني- العمل لتغيير واقع المجتمع في بلاد المسلمين، وتحويله إلى مجتمع إسلامي، عن طريق تغيير الأفكار غير الإسلامية الموجودة فيه إلى أفكار إسلامية، حتى تصبح رأياً عاماً عند الناس، ومفاهيم راسخة تدفعهم لتطبيقها، والعمل بمقتضاها، وتغيير المشاعر غير الإسلامية الموجودة فيه حتى تصبح مشاعر إسلامية، وذلك من خلال تثقيف الأمة بالثقافة الإسلامية، لصهرها بالإسلام، وتخليصها من العقائد الفاسدة، والأفكار الخاطئة، والمفاهيم المغلوطة، ومن التأثر بأفكار الكفر وآرائه([6]).

---

[1] - النبهاني، تقي الدين، نظام الإسلام، ص ٦٣.

[2] - المصدر نفسه، ص ٦٥.

[3] - المصدر نفسه، ص ٦٦.

[4] - المصدر نفسه، ص ٦٧.

[5] - المصدر نفسه، ص ٥٤.

[6] - انظر، كتاب منهج حزب التحرير في التغيير، والصادر عن الحزب، عام ١٩٨٩، ضمن احد المؤتمرات الطلابية في أمريكا، وقد تم تلخيص الفكرة منه باختصار.

ثالثاً: الخطوط العريضة للتغيير عند النبهاني

كان منهج التغيير الذي دعا إليه النبهاني، وسار عليه أتباعه وتلاميذه، من خلال التزام الحكم الشرعي، والتأسّي بالرسول ρ في سيره لإقامة الدولة، وفي كيفية وضعه الأحكام الشرعية المتعلقة بالدولة، والمجتمع، موضع التطبيق والتنفيذ، وفي كيفية حمله للدعوة، وذلك ضمن الخطوط العريضة التالية:

١- حمل الدعوة وإعادة وضعها موضع التطبيق والتنفيذ في الحياة والدولة والمجتمع.

٢- التزام الصراحة والجرأة والوضوح وتحدي كل ما يتناقض مع الإسلام من مبادئ وأديان وعقائد وأفكار ومفاهيم وأنظمة وعادات وتقاليد، وإظهار انحراف وضلال الأديان والعقائد والمبادئ والأفكار والدعوات غير الإسلامية، وتحريم الدعوة إلى القومية والوطنية والإقليمية والطائفية المذهبية.

٣- العمل لتطبيق الإسلام كاملاً في جميع أحكامه، عبادات كانت، أم معاملات، أم أخلاقاً أم أنظمة، لا فرق بين حكم وحكم، فكلها واجبة التطبيق والتنفيذ، ولا يجوز تطبيق بعضها وترك بعضها الأخر، بل لا بد أن يكون تطبيقها كاملاً ودفعة واحدة.

٤- تحديد الطريق المنوي سيره بثلاث مراحل:

الأولى: مرحلة التثقيف لإيجاد أشخاص مؤمنين بفكرة الحزب وطريقته لتكوين الكتلة الحزبية.

الثانية: مرحلة التفاعل مع الأمة لتحميلها الإسلام حتى تتخذه قضية لها.

الثالثة: مرحلة استلام الحكم، وتطبيق الإسلام تطبيقاً عاماً شاملاً، وحمله رسالة إلى العالم.

٥- طلب النصرة من القادرين عليها([1]).

ويخلص الباحث إلى أن منهجية النبهاني في التغيير السياسي تتميز بالأمور الآتية:

١- وضوحها في الطرح، وتناولها الجانب السياسي من جميع جوانبه.

---

[1] - النبهاني، نظام الإسلام، ص ٥٥.

٢- اعتمادها على النصوص الشرعية في التغيير المنشود.

٣- اعتمادها في طرح الأفكار بطريقة إجرائية ومترابطة.

٤- دقتها في استخدام الألفاظ والعبارات المستخدمة للتغير.

٥- تشخيصها الدقيق للواقع، وحسن الاستخدام له بطريقة صحيحة.

٦- معرفتها لموطن الخلل في الجانب السياسي، ووضع العلاج المناسب له.

كما يرى الباحث أن النبهاني قد أحسن الجمع بين العقل (الفكر) والنقل، ووضع النصوص الشرعية في سياقها بطريقة شرعية وعقلية سليمة، فقدم رؤية شرعية محددة وواضحة المعالم في عملية التغيير التي يفرضها الإسلام، لاستئناف الحياة الإسلامية الصحيحة في العالم الإسلامي.

المطلب الثاني : الإصلاح الاجتماعي

يدحض النبهاني الفكرة التي ينادي بها المصلحون وعلماء الأخلاق، بأن الجماعة إنما يهدمها الفرد، والفرد إنما تبنيه وتهدمه أخلاقه، وأن الخلق القويم يجعله قوياً، مستقيماً، فعالاً، منتجاً، عاملاً للخير والصلاح والإصلاح، والخلق الذميم يجعله ضعيفاً مسترخياً، لا نفع منه، ولا خير فيه، ولا هم له في الحياة إلا إشباع شهواته، وإرضاء أنانيته، واعتبروا كذلك أن إصلاح الجماعة إنما يأتي من طريق إصلاح الفرد، فأرادوا إصلاح المجتمع بالمنهج الأخلاقي وتوسلوا بالأخلاق إلى إنهاض الأمة([1]).

ويبين النبهاني أن وسائل إصلاح الجماعة غير وسائل إصلاح الفرد، بالرغم من أن الفرد جزءاً من الجماعة، لأن فساد الجماعة آت من فساد مشاعرها الجماعية ومن فساد أجوائها الفكرية والروحية، وآت أيضاً من وجود المفاهيم المغلوطة عند الجماعة، أي من فساد العرف العام، وإصلاحها لا يأتي إلا بإيجاد العرف العام الصالح، وإصلاح مشاعر الجماعة، وإيجاد الأجواء الروحية الصحيحة، والأجواء الفكرية التي تتصل بالناحية الروحية، وتطبيق النظام من قبل الدولة، ولا يتأتى ذلك كله إلا بإيجاد الأجواء الإسلامية، وعليه لا بد من تصحيح المفاهيم للأشياء عند الناس كافة، وبهذا تصلح الجماعة، ويصلح الفرد، كما لا بد من إصلاح الفرد على أساس صلاحيته الذاتية، وليس على أساس مكانته في المجتمع ([2]).

وبين النبهاني أن طريقة اختيار الفرد ليكون فاعلاً في الجماعة والمجتمع، يجب أن لا تكون على أسس اجتماعية أو مادية أو مهنية – وان كان لها أهمية – ، وإنما يجب أن يكون الرابط بينهم هو العقيدة الإسلامية، وإلا سيغلب على هذه الجماعات(التكتلات)، التفكك بين

---

[1] – النبهاني، التكتل الحزبي، ص ١٧ ،بتصرف، انظر، مطلب الأخلاق وتأثيرها في المجتمع في الفصل الخامس من هذه الدراسة.

[2] – المصدر السابق، ص ١٨، بتصرف.

أعضائها، وتغلب عليها الناحية الطبقية؛ لأنه يداخلهم شعور خفي بأنهم يمتازون عن باقي الشعب، فلا يحصل بينهم وبين الجماعة انسجام، فيكون وجود الجماعة- بغض النظر عن مسماها- بهذا الشكل ضغثاً على إبالة، وعقدة جديدة تضاف إلى العقد التي يرزح تحتها المجتمع([1]).

ويبين النبهاني النظرة الإسلامية للفرد والجماعة، حيث يَنظرُ الإسلامُ للجماعةِ باعتبارِهَا كُلاً غيرَ مُجَزَّأٍ، وينظُرُ للفردِ باعتبارِهِ جُزْءاً منْ هذهِ الجماعةِ غيرَ منفصلٍ عنْها، بحيثُ تُؤدِّي هذهِ العنايةُ إلى المحافظةِ على هؤلاءِ الأفرادِ كأجزاء في الجماعة، وهذهِ النَظْرَةُ- للجماعةِ والفردِ - هيَ الّتي تجعلُ للمجتمعِ مفهوماً خاصّاً في الإسلام([2]).

ويعتبر النبهاني أنّ الأساسَ الّذي يقومُ عليهِ المجتمعُ هوَ العقيدةُ، وما تحملُ منْ أفكارٍ ومشاعرَ، وما ينبثقُ عنها منْ أنظمةٍ، فحينَ تَسُودُ الأفكارُ الإسلامِيَّةُ، والمَشاعِرُ الإسلاميَّةُ، ويُطَبَّقُ النظامُ الإسلاميُّ على الناسِ، يوجَدُ المجتمعُ الإسلاميُّ، فالإنسانُ وحدَهُ معَ الإنسانِ يُؤلّفُ جماعةً، ولكِنّهُ لا يُؤلّفُ مجتمعاً إلاّ بالأفكارِ الّتي يحمِلُهَا الإنسانُ، والمشاعرِ المَوْجُودَةِ لَدَيْهِ، والأنظمةِ الّتي تُطَبَّقُ عليْهِ، لأنّ الّذي يوجِدُ العلاقةَ بينَ الإنسانِ والإنسانِ إنما هوَ المَصْلَحَةُ، وهذهِ المصلحةُ إن تَوَحّدَت الأفكارُ عليْهَا، وإن توَحدت المشاعرُ نحوَهَا فَتَوَحَّدَ الرِضَا والغَضَبُ، وإنْ تَوَحَّدَ النظامُ الّذي يُعالِجُ فقدْ وُجِدَتِ العلاقةُ بينَ الإنسانِ والإنسانِ، وإنِ اخْتَلَفَتِ الأفكارُ على المصلحةِ، أوِ اختلفتِ المشاعرُ نَحْوَهَا، فلمْ يَتَوَحّدِ الرِضَا والغضبُ، أوِ اختلفَ النظامُ الّذي يُعالجُهَا بينَ الإنسانِ والإنسانِ لَمْ توجد العلاقةُ، وبالتالي لَمْ يُوجَدِ المجتمع([3]).

---

[1] - النبهاني، التكتل الحزبي، ص ١٩، بتصرف.

[2] - سيتم تناول مفهوم المجتمع ومكوناته في الفصل الخامس إن شاء الله تعالى.

[3] - النبهاني، تقي الدين، نظام الإسلام، ص ١٩ -٢٣. بتصرف.

ويبين النبهاني أن المجتمع لا يَصلُحُ بالأخلاقِ، بَلْ يَصلُحُ بالأفكارِ الإسلاميَّةِ والمشاعرِ الإسلاميَّةِ وبتَطْبيقِ الأنظمةِ الإسلاميَّةِ ([1]).

ويبين النبهاني خطأ النظريات التربوية الحديثة في نظرتها للفرد والجماعة، وأنها مبنية على أساس مغلوط، في نظرتها للفرد والجماعة، ولهذا تنتقل نظرتها من الفرد إلى الأسرة، إلى الجماعة إلى المجتمع، على اعتبار أن المجتمع مكون من أفراد، ولهذا تعتبر المجتمعات منفصلة، وأن ما يصلح لمجتمع لا يصلح لمجتمع آخر، وهذا بسبب تعريفهم الخاطئ للمجتمع، فترتب عليه خطأ النظريات التربوية في علوم التربية، وخطأ النظريات في علم الاجتماع، لأنها مبنية على هذه النظرة، كما أنها مبنية على علم النفس وهو في جملته خطأ أيضاً([2]).

وتتويجاً لهذا كله فقد بين النبهاني منهج الإصلاح الاجتماعي المنشود، من خلال مشروع الدستور الذي وضعه، وكذلك كتاب النظام الاجتماعي في الإسلام، وكتاب نظام الإسلام، وكتاب الشخصية الإسلامية، حدد من خلالها معالم الإصلاح الاجتماعي بجميع جوانبه المختلفة.

فقد رسم النبهاني طريقاً ومنهجاً واضحاً للإصلاح الاجتماعي مستنداً إلى القرآن الكريم، والسنة النبوية، وإجماع الصحابة، ومعاني اللغة العربية، في كل ما يقول، وقد كان منهجه موافقاً – في اغلبه– لمنهج جمهور العلماء من الفقهاء الأربعة ومن تبعهم من العلماء.

ومما تميز به النبهاني في منهجيته في الإصلاح الاجتماعي، طرحه للقضايا المستجدة في العصر الحاضر، وكيفية التعامل معها، ووضع حكم شرعي لها، مبيناً صلاح المنهج الإسلامي الاجتماعي لكل الأزمنة والأمكنة.

---

[1] – النبهاني، نظام الإسلام، ص ٨٢، انظر أثر الأخلاق في المجتمع في الفصل الرابع من هذه الدراسة.

[2] – النبهاني، الدولة الإسلامية، ص ١٥٥، بتصرف، وسنتناول الحديث عن علم النفس في الفصل الرابع.

- **مفهوم النظام الاجتماعي عند النبهاني**

النظام الاجتماعي هو: النظام الذي ينظم اجتماع المرأة بالرجل، والرجل بالمرأة، وينظم العلاقة التي تنشأ بينهما عن اجتماعهما، وكل ما يتفرع عن هذه العلاقة، وهو مغاير لأنظمة المجتمع، فأنظمة المجتمع تنظم العلاقات التي تقوم بين الناس الذين يعيشون في مجتمع معين، بغضّ النظر عن اجتماعهم أو تفرقهم، فالاجتماع لا يلاحظ فيها وإنما تلاحظ العلاقات فقط، وهي تشمل الاقتصاد، والحكم، والسياسة، والتعليم، والعقوبات، والمعاملات، والبيّنات وغير ذلك، بخلاف النظام الاجتماعي ([1]).

ويرى النبهاني أن لعدم وضوح مفهوم النظام الاجتماعي وتناول مفرداته كما جاء بها الشرع بعيداً عن الجمود أو التقليد، أثر سلبي على المرأة المسلمة فأصبحت حائرة وقلقة ومضطربة، وذلك من جراء عدم تلقي الإسلام تلقياً فكرياً، وعدم فهم النظام الاجتماعي في الإسلام فهماً صحيحاً([2]).

كما يرى أن الأصل في المرأة أنها أم وربة بيت، كما أنه لا بد أن ينفصل الرجال عن النساء ولا يجتمعون إلا لحاجة يقرها الشرع، ويقر الاجتماع من أجلها كالحج والبيع، وان تُعْطى المرأة ما يُعْطى الرجل من الحقوق، ويُفْرَضُ عليها ما يُفْرَضُ عليه من الواجبات إلا ما خصها الإسلام به، أو خص الرجل به بالأدلة الشرعية، كما يجوز للمرأة أن تُعَيَّنَ في وظائف الدولة، وأن تنتخب أعضاء مجلس الأمة وأن تكون عضواً فيه، وأن تشترك في انتخاب الخليفة ومبايعته، إلا أنه لا يجوز لها أن تتولى الحكم، فلا تكون خليفة ولا معاوناً ولا والياً ولا عاملاً ولا تباشر أي عمل يعتبر من الحكم، وكذلك لا تكون قاضي قضاة، ولا قاضياً في محكمة المظالم، ولا أمير

---

[1] – انظر، النبهاني ، تقي الدين ، النظام الاجتماعي في الإسلام، ص ٤ وما بعدها.

[2] – انظر، المصدر نفسه، ص ٨، بتصرف.

جهاد، لكن لها أن تعيش في حياة عامة وفي حياة خاصة،وان لكل منهما أحكام، فتمنع الخلوة بغير محرم، ويمنع التبرج وكشف العورة أمام الأجانب، ويمنع كل من الرجل والمرأة من مباشرة أي عمل فيه خطر على الأخلاق، أو فساد في المجتمع، وهذا كله حتى تكون الحياة الزوجية حياة اطمئنان، وعشرة صحبة، يتعاونا في القيام بأعمال البيت تعاوناً تاماً، مع قيام كلا منهما بواجباته، فكفالة الصغار واجب على المرأة وحق لها، والنفقة على البيت وتامين حاجته واجب على الرجل، وهكذا بقية الأحكام ([1]).

وبذلك يكون النبهاني في منهجه الإصلاحي الاجتماعي قد جمع بين الأخذ بالنصوص الشرعية ومتعلقاتها الفقهية، وما يترتب عليها من أحكام شرعية، وبين معالجة الواقع وما تقتضيه متطلبات العصر، وترجم ذلك من خلال بيان جميع الأمور الاجتماعية من منظور إسلامي، وكيفية معالجة الإسلام لجميع القضايا والمشاكل الاجتماعية، لتحقيق السعادة والطمأنينة التي يبحث عنها الأفراد والجماعات.

---

[1] – النبهاني، الدولة الإسلامية، ص ١٧٢، ونظام الإسلام، ص ٦٩، ومشروع الدستور، ص ١٥.

المطلب الثالث : الإصلاح الثقافي

تعتبر كتب النبهاني أبرز ما قدم للإصلاح الثقافي، حيث قدم فيها منهجيته الواضحة في التغيير والإصلاح في جميع الجوانب، وإذا كان الإصلاح الثقافي يتناول بأساليبه الكتب والنشرات والمجلات والنوادي الثقافية، ونشر الأفكار والمفاهيم، وتوضيح المصطلحات وغير ذلك، فأنه يمكن القول أن النبهاني قد برع بها كلها.

كما يرى الباحث أن الإصلاح الثقافي يتناول من خلال محاوره المختلفة جميع أنواع الإصلاح الأخرى، كما أنه يتداخل إلى حد كبير مع الإصلاح التعليمي الذي سنشير إليه لاحقاً.

وقد كانت منهجية -النبهاني - في الإصلاح الثقافي تقوم على تأصيل المفاهيم والمصطلحات، والتي يندرج تحتها معارف كثيرة، ومن هذه المصطلحات (الثقافة والعلم)، واللذان بين النبهاني تعريفهما والفرق بينهما، مما نتج عنه تقسيم المعارف والعلوم تحت هذين المسميين.

فقد بين النبهاني كيف انفصل مفهوم العلم عن الثقافة، حيث كان القدماء يطلقون لفظ العلم على كل معرفة مهما كان نوعها، ولا يُفرّقون بين العلوم والمعارف، ثم صار الناس يعتبرون المعارف العقلية والطبيعية عامة للناس جميعاً، ويعتبرون غيرها من المعارف النقلية خاصة بكل أمة نقلت عنها. ثم أخذ يتحدد معنى العلم بمعارف معينة، ومعنى الثقافة بمعارف معينة، وصار للعلم معنى اصطلاحي، وللثقافة معنى اصطلاحي، غير معناهما اللغوي([1]).

- **شروط اخذ الثقافة**

بين النبهاني أن لأخذ الثقافة شروطاً يجب التقيد بها، وذلك بأن تكون واقعية لا خيالية، ولا نظرية، وأن تدرس للعمل بها عند حدوث واقعها في حيات الفرد، لا لمعرفة جمالها والتمتع العقلي بفهمها، لان الأفكار الإسلامية التي يأخذها المسلم في هذه الثقافة مثيرة مؤثرة، وواقعية صادقة،

[1] - سيتم تعريف الثقافة والعلم ، في المبحث الأول من الفصل الرابع ، إن شاء الله تعالى.

وعلاج ناجع، وتجعل في المسلم مقدرة غير عادية على مجابهة مشكلات الحياة بحلول لدقيقها وجليلها وسهلها وصعبها([1]).

وإذا استعرضنا بعض محاور الثقافة التي بينها النبهاني – التوحيد والتفسير والحديث والسيرة والتاريخ واللغة والفقه وأصول الفقه والفلسفة والفنون – نجد أنه قد تناول كل واحد منها بتفصيل مؤصل ومنهجية واضحة.

ففي مجال التوحيد بين –النبهاني – ضرورة بناء العقيدة على الخبر اليقيني والدليل النقلي والعقلي؛ وان لا تؤخذ من الأدلة الظنية أو التي لا يقبل العقل التصديق بها ([2]).

وفي مجال التفسير بين – النبهاني– ضرورة الابتعاد عن الإسرائيليات، وما يخالف معاني ومفردات اللغة العربية، وأن يُطلق للعقل أن يفهم النصوص بقدر ما يدل عليه كلام العرب ومعهود تصرفهم في القول، وما تدل عليه الألفاظ من المعاني الشرعية الواردة بنص شرعي من قرآن أو سنة، ودحض –النبهاني – ما يزعمه البعض، من أن القرآن يحوي العلوم والصناعات والاختراعات وأمثالها؛ لان القرآن لم يقصد فيه تقرير لشيء ممّا زعموا، وإنما هي أفكار للدلالة على عظمة الله تعالى، وأحكام لمعالجة أعمال عباد الله تعالى، أما ما ورد فيه مما يمكن أن ينطبق على نظريات أو حقائق علمية، كقوله تعالى: (اللَّهُ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسَفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُو)([3])، فإنما جاء للدلالة على قدرة الله تعالى، لا لإثبات النواحي العلمية، وأما قوله تعالى: (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ

---

[1] – النبهاني ، تقي الدين ، الشخصية الإسلامية ، ج١، ص ١٦٢.

[2] – هذه الفكرة موجودة في ثنايا كتب النبهاني بمواقع متعددة، وهي مما يكثر الحديث عنه وبيأنه لما للعقيدة من أهمية في حياة الفرد والجماعة.

[3] – سورة الروم، الآية ٤٨.

﴿الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ﴾[1]، فالمراد منه لكل شيء من التكاليف والتعبّد وما يتعلق بذلك، بدليل نص الآية [2].

وفي مجال الحديث بين – النبهاني – من تقبل روايته ومن لا تقبل، وبيان الجرح والتعديل، وحكم روايات الفرق الإسلامية، وجواز رواية الحديث بالمعنى والاختصار، واعتباره الحديث دليلاً في الأحكام الشرعية، وغير ذلك من الموضوعات التي بحثها علماء الحديث[3].

وفي مجال الفقه وأصوله بين – النبهاني- أنه لا بد من بذل العناية في دراستها، دراسة واقعية لا دراسة نظرية، وتبحث مشفوعة بالأدلة الدالة عليها، والوقائع المنطبقة على مدلولاتها، حتى تنتج مجتهدين، وتنتج ثروة تشريعية، لمعالجة المسائل المتجددة في كل يوم، في العالم الإسلامي، وفي سائر أنحاء العالم، أما الفقه فهو من أجلّ المعارف الإسلامية، وأهم فروع الثقافة الإسلامية، وأعظمها تأثيراً على المجتمع، وهو ثقافة عملية تؤخذ لمواجهة مشكلات الحياة، وتحوي أفكار العقائد و الأحكام، لذلك كله يجب الاهتمام به وتأصيله تأصيلا يستند إلى الكتاب والسنة والقياس والإجماع[4].

وفي مجال السيرة والتاريخ بين – النبهاني- أن العناية بالسيرة وتتبعها أمر شرعي، وأن المسلمين لم يكن لهم باع في كتابة التاريخ، فلم يدققوا في رواته تدقيقهم في السيرة والحديث، فاقتصروا على أخبار الخلفاء والولاة، ولم يعنوا بأخبار المجتمع وأحوال الناس، ولذلك لا يُعطي التاريخ الإسلامي صورة كاملة عن المجتمع أو عن الدولة، وإنما يمكن أخذ هذا من كتب السيرة بعد

---

[1] – سورة النحل ، الاية٨٩.

[2] – النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج١، ص ١٩٢، بتصرف. وقد تم بيان دور العقل في تفسير القرآن الكريم في المبحث الرابع من الفصل الثاني.

[3] – انظر، النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج١، ص ١٩٥-٢١٣.

[4] – انظر، المصدر نفسه، ص ٢٢١-٢٢٥.

تحقيقها، ومن كتب الحديث التي رويت فيها أخبار الصحابة والتابعين[1].

ويرى النبهاني أن التاريخ الإسلامي يحتاج إلى إعادة نظر في تحقيق ما ورد من حوادث في كتب التاريخ عن طريق التحقيق في أمر الرواة الذين رووها وسندهم، وفي نفس الحوادث، ومحاكمتها على ضوء الوقائع والروايات، فكل ما حصل في غير زمن الصحابة رضوان الله عليهم لا أهمية له؛ لأنه شابه الروايات الضعيفة والدس وغير ذلك، أما الصحابة – رضوان الله عليهم – فإجماعهم دليل شرعي، وهم خير من آتاه الله عقلية حكم، وخير من يفهم تطبيق الأحكام في الدولة على الرعية، أما من عدا الصحابة فأنه لا بأس بمعرفتها كأخبار ومعلومات، وليس للإقتداء بها، ولهذا لا بد من معرفة تاريخ الدولة الإسلامية في عصرهم، من خلال كتب الحديث التي تروي الصحيح والحسن، وغيرها من الكتب [2].

كما يرى النبهاني أن من الأخطاء الشائعة ما يزعمه الكثيرون بأن للتاريخ أهمية كبرى في نهضة الأمم، وأن معرفة الماضي تُلقي ضوءاً على الحاضر وتفتح الطريق للمستقبل، وهذا وهم وتخليط، وهو قياس للحاضر المحسوس على الغائب المجهول، وقياس للقطعي اليقيني الذي نراه على الظني الذي أخبرنا عنه، وقد يكون صحيحاً وقد يكون خطأ، وقد يكون صدقاً وقد يكون كذباً، بل يرى– أي النبهاني – أنه لا يجوز أن يتخذ التاريخ أساساً لأية نهضة بل ولا لأي بحث، وإنما يجعل الواقع الذي نريد أن نعالجه موضع البحث لأنه محسوس ملموس، فيُدرس حتى يُفهم، ثم يوضع له علاج، إما من الشريعة إن كان متعلقاً بالأحكام الشرعية، وإما من مقتضيات هذا الواقع من علاج إذا كان من الوسائل والأساليب، فعلى المسلم أن ينشغل بالشريعة الإسلامية أفكاراً وأحكاماً، وبالحياة العملية الواقعية من ناحية رفع شأن الإسلام والمسلمين، واتخاذ جميع الإمكانيات

---

[1] – النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج١، ص ٢١٤، بتصرف.

[2] – المصدر نفسه، ص ٢١٥، بتصرف.

لنشر الإسلام وحمل دعوته إلى العالم، بدلا من الانشغال بوقائع تاريخية لا تمت بصلة لواقعنا، وإذا كان ولا بد من دراسة أخبار الناس فلندرس أخبار المجتمعات الحاضرة كواقع لمعالجته، وأخبار الأمم الأخرى اليوم واقعياً، لتحديد موقفنا منها ونحن في حالة كفاح دائم في سبيل نشر الإسلام وحمل دعوته لتلك الأمم([1]).

ويرى الباحث أن التاريخ تؤخذ منه الدروس والعبر، لمنع تكرار الأخطاء البشرية التي حصلت مع الأمم السابقة، مع التأكيد على خطأ مقولة أن التاريخ يعيد نفسه؛ لان التطور- أي استمرارية الخلق- سنة من سنن الله تعالى في الكون، والله سبحانه لا يتوقف لحظة عن خلق الجديد في الوجود، والشؤون التي خلقت اليوم تختلف عن تلك التي خلقت بالأمس، قال تعالى: (يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ)([2]).

وعند النظر إلى تطبيقَ الإسلامِ منَ التاريخِ، يجب التأكيد على أنَّ التاريخَ لا يكونَ مَصْدَرَاً للنظامِ والفقهِ، بلِ النظامُ يُؤْخَذُ منْ مصادرِهِ الفقهيَّةِ، والتَّاريخُ يُلْتَفَتُ إِلَيْهِ لاسْتِعْرَاضِ كَيْفِيَّةِ التَّطْبِيقِ، وهَذَا لا نَأْخُذُهُ إلاَّ بِالتَّحْقِيقِ الدَّقِيقِ مِنَ المُسْلِمِينَ، كما يجب أنْ نُلاحظَ شيئَينِ اثْنَيْنِ:

أولاً: أنْ لا نَأْخُذَ هذا التاريخَ عنْ أعداءِ الإسلامِ المُبْغِضِينَ لَهُ، بل نَأْخُذُهُ بالتحقيقِ الدقيقِ منَ المسلمينَ أنْفُسِهِمْ، حتَّى لا نَأْخُذَ الصورةَ المُشَوَّهَةَ.

ثانياً: أنه لا يَجُوزُ أنْ نستعملَ القِيَاسَ الشُّمُولِيَّ على المجتمعِ في تاريخِ الأفرادِ، ولا في تاريخِ ناحِيَةٍ منَ المجتمعِ، فمِنَ الخطإِ أنْ نأخذَ العصرَ الأُمَوِيَّ منْ تاريخِ يَزِيدَ مَثَلاً([3]).

---

[1] - النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج1،ص 216، بتصرف.

[2] - سورة الرحمن، الآية 29. وانظر الكيلاني، ماجد عرسان، هكذا ظهر جيل صلاح الدين وهكذا عادت القدس، دبي- الإمارات العربية المتحدة، دار القلم، ط2، 2009، ص 371.

[3] - النبهاني، تقي الدين، نظام الإسلام، ص 31، بتصرف.

وفي مجال اللغة فقد بينا ذلك عند الحديث عن لغة المعرفة ولغة التعليم[1].

وفي مجال الفلسفة، فقد بينا منهجية الفلاسفة، ورأي النبهاني بها، في فصل سابق[2].

أما في مجال الفنون فقد بين – النبهاني – المنهجية الإسلامية في الرسم والتصوير، وآلية التعامل معها، وحكم الإسلام عليها [3].

---

[1] – انظر الفصل الرابع، المطلب الأول من المبحث الأول (لغة المعرفة)، والمطلب الرابع (لغة التعليم).

[2] – انظر، الفصل الثاني، المطلب الثاني من المبحث الثاني(موقفة من الفلاسفة).

[3] – انظر، المطلب الخامس من المبحث الأول في الفصل الرابع.

المطلب الرابع : الإصلاح الاقتصادي

رسم النبهاني من خلال كتبه - النظام الاقتصادي في الإسلام، والسياسة الاقتصادية المثلى، ومقدمة الدستور – المعالم والأسس الاقتصادية المثلى، التي يتحقق بها تدبير شؤون الإنسان الاقتصادية، على نحو تمكن به الإنسان من القيام بواجبه في عمارة الأرض وسد حاجات البشر، وحفظ كرامة الإنسان.

كما قدم – النبهاني – منهج الإصلاح الاقتصادي الذي يجب أن تكون عليه الأمة، مبيناً من خلاله مختلف الجوانب والقضايا الاقتصادية التي يمكن أن يكون لها دور في النهوض في الأمة الإسلامية، كما يعد منهجه في الاصلاح الاقتصادي ثروة فكرية إسلامية نفيسة؛ لأنه بلور واقع نظام الاقتصاد في الإسلام، واظهر الصورة المشرقة والعملية للدين الإسلامي، وقدم الحلول الناجعة لحل جميع المشاكل الاقتصادية التي يعاني منها العالم الربوي الان.

ولقد بنى النبهاني منهجه في الإصلاح الاقتصادي على المفردات التي انطلق منها النظام الاقتصادي، وتناولها الفقهاء المسلمين بالتفصيل، مضيفاً إليها المستجدات الاقتصادية الحديثة وحكم الإسلام بها، مستنداً في منهجيته هذه على القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وما ارشدا إليه من قياس وإجماع صحابة.

ويبدأ النبهاني إصلاحه الاقتصادي بتفنيد فساد النظام الاقتصادي الرأسمالي، والنظام الاقتصادي الاشتراكي، فيعرض بالأدلة المقنعة والحجج والبراهين الساطعة، سلامة وصحة النظام الاقتصادي الإسلامي على اختلاف العصور والأمكنة.

ومن أبرز مفاسد النظام الاقتصادي الرأسمالي– كما يرى النبهاني– أنه :

١- لم يفرق بين علم الاقتصاد والنظام الاقتصادي، فجعلوا البحث في حاجات الإنسان ووسائل إشباعها وإنتاج السلع والخدمات، مع توزيع هذه السلع والخدمات على الحاجات بحثاً واحداً، وهذا خطأ ومخالف للواقع.

٢- سوء توزيع الثروة الذي قام على أساس حرية الملكية الفكرية، وان كل شيء يقاس بقيمته المادية فقط.

٣- أنه قائم على النفعية وتحقيق المكاسب المادية بعيداً عن كل المعايير الأخلاق المتبعة.

أما أبرز مفاسد النظام الاقتصادي الاشتراكي فهي:

١- صعوبة تحقيق ما تدعيه من المساواة بالمنافع ووسائل الإنتاج، لأنه فرض خيالي، لان الناس متفاوتون بطبيعة فطرتهم في القوى الجسمية والعقلية وإشباع حاجاتهم، لذا فالمساواة بينهم لا يمكن أن تحصل.

٢- الدعوة إلى إلغاء الملكية الخاصة كليا يناقض فطرة الإنسان؛ لان الملكية مظهر من مظاهر غريزة البقاء، وهي حتمية الوجود في الإنسان.

٣- صعوبة تنظيم الإنتاج والتوزيع بواسطة المجموع، لأنه يعمل على اثارة القلق والاضطراب الحقد والبغضاء بين الناس، ويحقق الفوضى وليس إيجاد التنظيم.

ومن هنا يظهر ان النظامين – الرأسمالي والاشتراكي – مخالفين ومناقضين لطريقة الإسلام في معالجة المشلكة الاقتصادية؛ لان طريقة الإسلام في معالجة المشكلة الاقتصادية هي نفسها طريقته في معالجة كل مشكلة من مشاكل الإنسان، وذلك بدراسة واقع المشكلة الاقتصادية،

وتفهمها ثمّ استنباط حل المشكلة من النصوص الشرعية بعد دراسة هذه النصوص، والتأكد من انطباقها عليها ([1]).

ومن المحاور الاقتصادية التي تناولها النبهاني في منهجيه الإصلاح الاقتصادي عنده، تعريف الاقتصاد والنظام الاقتصادي، وبيان نظرة الإسلام إلى الاقتصاد وغايته، حيث بين أن هنالك فرقاً بين النظام الاقتصادي، وعلم الاقتصاد، فالنظام الاقتصادي هو الذي يبين توزيع الثروة وتملّكها، والتصرف بها وما شاكل ذلك، وهو في بيأنه هذا يسير وَفق وجهة نظر معينة في الحياة، بخلاف علم الاقتصاد فأنه يبحث في الإنتاج وتحسينه وإيجاد وسائله وتحسينها، وهذا عالمي عند جميع الأمم، لا يختص به مبدأ دون آخر كسائر العلوم([2]).

ويستعرض الباحث بعض المحاور الإصلاحية للنظام الاقتصادي عند النبهاني، من خلال مشروع الدستور الذي بينه، وهي كما يلي:

عرف النبهاني المشكلة الاقتصادية بأنها: توزيع الأموال والمنافع على جميع أفراد الرعية وتمكينهم من الانتفاع بها، وتمكينهم من حيازتها ومن السعي لها، بحيث يُضْمَنَ إشباع جميع الحاجات الأساسية لجميع الأفراد فرداً فرداً إشباعاً كلياً، وتمكين كل فرد منهم من إشباع الحاجات الكمالية على أرفع مستوى مستطاع.

وبين النبهاني أن الملكية ثلاثة أنواع: ملكية فردية، وملكية عامة، وملكية الدولة، وان الملكية الفردية تكون في الأموال المنقولة وغير المنقولة، وهي مقيدة بالأسباب الشرعية الخمسة وهي: أ – العمل. ب – الإرث. ج – الحاجة إلى المال لأجل الحياة. د – إعطاء الدولة من أموالها للرعية. هـ – الأموال التي يأخذها الأفراد دون مقابل مال أو جهد.

---

[1] – النبهاني، تقي الدين، النظام الاقتصادي في الإسلام، مقدمة في النظام الإسلامي من ص ١٣– ٥٤ ، بتصرف.

[2] – المصدر نفسه، ص ٢٦.

كما بين أن التصرف بالملكية مُقيّدٌ بإذن الشارع، وتتحقق الملكية العامة في ثلاثة أشياء هي:

أ - كل ما هو من مرافق الجماعة كساحات البلدة.

ب - المعادن التي لا تنقطع كمنابع البترول.

ج - الأشياء التي طبيعتها تمنع اختصاص الفرد بحيازتها كالأنهار.

لذا لا يجوز للدولة أن تحوّل ملكية فردية إلى ملكية عامة، بل لكل فرد من أفراد الأمة حق الانتفاع بما هو داخل في الملكية العامة.

وفيما يتعلق بالمال فيمنع كنزه، وتجب زكاته، وتجبى الجزية من الذميين، وتستوفى من المسلمين الضريبة التي أجاز الشرع استيفاءها لسد نفقات بيت المال؛ لان لميزانية الدولة أبواب دائمية قررتها أحكام شرعية، وهي الفيء كله، والجزية، والخراج، وخمس الركاز، والزكاة، وتؤخذ هذه الأموال دائمياً سواء أكانت هنالك حاجة أم لم تكن.

ويرى النبهاني أن في النظام الاقتصادي الإسلامي، لا توجد ترقيات للموظفين بل يعطون جميع ما يستحقونه من أجر، كما تضمن الدولة نفقة من لا مال عنده ولا عمل له، وتتولى إيواء العجزة وذوي العاهات، وتعمل على تداول المال بين الرعية وتحول دون تداوله بين فئة خاصة، فتيسر لأفراد الرعية إمكانية إشباع حاجاتهم الكمالية وإيجاد التوازن في المجتمع حسب توفر الأموال لديها.

كما تشرف الدولة على الشؤون الصناعية برمتها، وتتولى مباشرة الصناعات التي تتعلق بما هو داخل في الملكية العامة، وان التجارة الخارجية تعتبر حسب تابعية التاجر لا حسب منشأ البضاعة، فالتجار الحربيون يمنعون من التجارة في بلادنا إلا بإذن خاص للتاجر أو للمال، والتجار المعاهدون يعاملون حسب المعاهدات التي بيننا وبينهم، والتجار الذين من الرعية يمنعون من إخراج ما تحتاجه البلاد من المواد ومن إخراج المواد التي من شأنها أن يتقوّى بها العدو عسكرياً أو

صناعياً أو اقتصادياً، ولا يُمنعون من إدخال أي مال يملكونه، ولجميع أفراد الرعية الحق في إنشاء المختبرات العلمية المتعلقة بكافة شؤون الحياة، وعلى الدولة أن تقوم هي بإنشاء هذه المختبرات، وتوفر جميع الخدمات الصحية مجاناً للجميع، وان لا تمنع استئجار الأطباء ولا بيع الأدوية.

وفيما يتعلق بالاستثمارات بين النبهاني ، أنه يمنع استغلال واستثمار الأموال الأجنبية في البلاد، كما يمنع منح الامتيازات لأي أجنبي، وعلى الدولة أن تصدر نقداً خاصاً بها، ولا يرتبط بأي نقد أجنبي، فنقود الدولة هي الذهب والفضة، ويجوز أن تصدر الدولة بدلا منها الذهب والفضة شيئاً آخر – نحاساً أو برونزاً أو ورقاً – على شرط أن يكون في خزانة الدولة ما يساويه من الذهب والفضة، كما يسمح بتغيير سعر الصرف دون أي قيد ما دام الجنسان مختلفين، ولكل فرد من أفراد الرعية أن يشتري العملة التي يريدها من الداخل والخارج وأن يشتري بها دون أية حاجة إلى إذن عملة أو غيره (1).

ويرى الباحث أن ما تناوله النبهاني بمنهجيه الإصلاح الاقتصادي يبين الحاجة الماسة للنظام الاقتصادي الإسلامي، وأنه البديل الصحيح والمقنع والعملي للأنظمة الاقتصادية الموجودة، والتي تقوم على الربا وغمط الناس حقوقهم، مما له آثار سلبية وانعكاسات خطيرة على الأفراد والمجتمعات والدول، بعكس النظام الاقتصادي الإسلامي، الذي يوفر الأمان والطمأنينة وتحقيق العدالة والمساواة بين الأفراد جميعا.

كما يرى الباحث أن الإصلاح الاقتصادي للنبهاني تميز بما يلي :

١- تقنين التشريعات والأحكام الإسلامية، بحيث يسهل الرجوع إليها.

٢- معالجة القضايا والمستجدات المعاصرة بأسلوب مقنع وجذاب.

---

1 - النبهاني، نظام الإسلام، ص ٧١وما بعدها، والدولة الإسلامية، ص ١٧٤وما بعدها، ومشروع الدستور ص ١٧ وما بعدها.

٣- الاستدلال بالنصوص الشرعية من الكتاب والسنة والقياس وإجماع الصحابة.

٤- تفنيد النظامين الاقتصاديين الموجدان حاليا- الرأسمالي والاشتراكي- بالأدلة العقلية والاقتصادية والواقع العملي المترتب على الأخذ بهما.

٥- النظرة الشمولية في الحل – وهي مأخوذة من النظرة الإسلامية الشمولية والكلية–، حيث تناول جميع مفردات الاقتصاد والنظام الاقتصادي .

المطلب الخامس: الإصلاح التعليمي

يرى النبهاني أن الغرب قد عمد إلى التعليم، فحاول تغيير المناهج -من خلال التبشير-، لتخرج أجيالاً فارغة من الفكر والإبداع والإنتاج، همها البحث عن لقمة العيش والتمتع بملذات الدنيا الآنية، فمحى - الاستعمار- الفقه الإسلامي من الوجود في علاقات الناس، ومن التعلم والتعليم، وأصبح يدرس كما تدرس الفلسفة اليونانية([1]).

وبالرغم من تباين وجهات النظر السياسية بين البعثات التبشيرية وبين الموفدين الغربيين بالنسبة لمنهجها السياسي باعتبار مصالحهم الدولية، الا أنها كانت كلها متفقة في الغاية، وهي التبشير بالدين المسيحي، وبعث الثقافة الغربية في الشرق، وتشكيك المسلمين في دينهم، وحملهم على الامتعاض منه، وعلى احتقار تاريخهم، وتمجيد الغرب وحضارته، مع بغض شديد للإسلام والمسلمين([2]).

لهذا كله عمل الاستعمار على وضع مناهج التعليم والثقافة على أساس فلسفته هو، وحضارته هو، ومفاهيمه الخاصة عن الحياة، ثم جعل الشخصية الغربية الأساس الذي تنتزع منه الثقافة التي يثقفنا بها، كما جعل تاريخه ونهضته وبيئته المصدر الأصلي لما نحشو به عقولنا، بل ان دروس الدين الإسلامي والتاريخ الإسلامي بنيت مناهجها على الأساس الغربي، وعلى حسب مفاهيم الغرب، فالدين الإسلامي يعلم في المدارس الإسلامية مادة روحية خُلُقية، كما هو مفهوم الغرب عن الدين، وهو يعلم على وجه بعيد جداً عن الحياة وعن حقيقة مفاهيمه عنها، ومادة العبادات والأخلاق، وهي التي يشتمل عليها منهاج الدين، تعطى من وجهة النظر النفعية، والتاريخ الإسلامي تعلم فيه المثالب التي يخترعها سوء القصد وسوء الفهم، ويوضع في إطار أسود تحت

---

[1] - النبهاني، الشخصية الإسلامية، ج١، ص ٢٤٠.

[2] - النبهاني، تقي الدين، الدولة الإسلامية، ص ١١٩، بتصرف.

اسم النزاهة التاريخية والبحث العلمي، وصار أكثر المثقفين أبناء الثقافة الغربية وتلاميذها، يستمرئون هذه الثقافة ويتعشقونها، ويتجهون في الحياة طبق مفاهيمها، حتى صاروا يستنكرون الثقافة الإسلامية إذا تناقضت مع الثقافة الغربية، وصاروا يعتقدون أن الإسلام والثقافة الإسلامية هي سبب تأخر المسلمين كما أوحي إليهم أن يعتقدوا ذلك، وبهذا نجحت الحملات التبشيرية نجاحاً منقطع النظير حين ضَمّتْ إليها الفئة المثقفة من المسلمين وجعلتها في صفوفها تحارب الإسلام والثقافة الإسلامية([1]).

ولقد ثبّت الاستعمار أركانه وأقام جميع شؤونه على أساس سياسة التعليم التي رسمها، والمناهج التربوية التي وضعها، والتي ظلت تطبق حتى اليوم في جميع البلاد الإسلامية، وقد قامت سياسة التعليم ووضعت مناهجه على أساسين اثنين: **أحدهما:** فصل الدين عن الحياة، وينتج عنها طبيعياً فصل الدين عن الدولة، **أما الأساس الثاني:** فهو جعل شخصية الكافر المستعمر المصدر الرئيسي لما تحشى به العقول الناشئة من معارف ومعلومات، وذلك يوجب احترام هذا الكافر المستعمر وتعظيمه، ومحاولة محاكاته وتقليده ([2]).

واستنتاجا مما سبق، يرى الباحث أن الإصلاح التعليمي -عند النبهاني- يكون بعكس الأفكار والمبادئ التي جاء بها المحتل من خلال التبشير، وعليه يجب التركيز على التعليم؛ لأنه يعالج قضايا الناس ويحل مشاكلهم، وعدم تفريغه من مضمونه، وذلك بان تكون الغاية منه تخريج جيل مثقف واعٍ مبدع، متمسك بعقيدته وأحكام دينه، مدركاً الأخطار التي تواجهه، ومميزاً بين عدوه من صديقة، منتجاً الإبداع والفكر المستنير، ويحمل القيادة الفكرية للعالم كله؛ لأنه يحمل أفضل وأحسن واصح الأفكار والعقائد والتشريعات.

---

[1] - النبهاني، تقي الدين، الدولة الإسلامية، ص ١٢٠-١٢٢، بتصرف.

[2] - المصدر نفسه، ص ١٤٤-١٤٦.

ويمكن بيان المنهج الإصلاحي التعليمي عند النبهاني من خلال مشروع الدستور الذي رسمه، وهو كما يلي:

أن يكون الأساس الذي يقوم عليه منهج التعليم هو العقيدة الإسلامية، فسياسة التعليم تسعى لتكوين العقلية والنفسية الإسلامية في جميع مواد الدراسة؛ لان الغاية من التعليم هي إيجاد الشخصية الإسلامية وتزويد الناس بالعلوم والمعارف المتعلقة بشؤون الحياة، فتجعل طرق التعليم- على الوجه الذي يحقق هذه الغاية، كما تجعل حصص العلوم الإسلامية والعربية أسبوعياً، ويكون منهاج التعليم واحداً، وغير مختلط ولا مختص بطائفة أو دين أو مذهب أو عنصر أو لون، ويكون – أي التعليم– إلزامياً ومجانياً، وتهيئ الدولة المكتبات والمختبرات وسائر وسائل المعرفة، ويمنع استغلال التأليف للتعليم في جميع مراحله([1]).

ويرى النبهاني أن منهج التعليم : هو عبارة عن الأسس التي تبنى عليها المعلومات التي يراد تعليمها، وعن الموضوعات التي تشملها تلك المعلومات من جهة، والكيفية التي يجري بحسبها إعطاء هذه المعلومات من جهة أخرى، ويشمل أمرين: أحدهما: مواد الدراسة، والأمر الثاني: طرق التدريس، وكل معرفة يتلقاها المسلم لا بد أن يكون أساسها العقيدة الإسلامية، أما المعارف المغلوطة والمنحرفة والمدسوسة والغير قطعية، لا توضع في منهج التعليم، مثل منهج التعليم الابتدائي؛ لأن تعليمها يترتب عليه أخذها، ولكن إذا وُضعت في مراحل عليا فلا بد أن يبيِّن زيفها وتُنقض أفكارها، حتى لا يحصل أخذها والاعتقاد بها([2]).

كما بين –النبهاني– أن معنى سياسة التعليم هو القاعدة أو القواعد التي يجري على أساسها إعطاء المعلومات، وأمّا الغاية من التعليم فهي الهدف الذي يرمي إليه إعطاء المعلومات،

---

[1] – النبهاني، تقي الدين، نظام الإسلام، ص ٧٥، والدولة الإسلامية، ١٧٥، ومشروع الدستور، ص٢٣.

[2] – النبهاني. تقي الدين، مقدمة الدستور والأسباب الموجبة له،ص ٣٠٢.

فسياسة التعليم هي الأسس التي ينبني عليها، وغاية التعليم هي القصد الذي يُقصد من القيام به، وعليه تكون سياسة التعليم تتعلق بمواد الدراسة، وغاية التعليم تتعلق بطرق التدريس([1]).

كما يبين النبهاني أن التعلم والتعليم، يكون للرجال والنساء والصغار والكبار، مما يدل على أن الإسلام يعلّم كل جيل من الناس، ويعلّم في جميع مراحل التعليم، وأمّا غير أحكام الإسلام من العلوم والصناعات فأنها تعلّم بعد استكمال طائفة من المعارف الأولية(الأساسية) فيكون تعليمها بعد استكمال هذه المعارف في المرحلة العالية([2]).

ويرى النبهاني أن من الضروري إلزام الرعايا ببرنامج واحد للتعليم، إذ يجوز للإمام أن يُلزم الناس بأسلوب معين منها، كما فعل ذلك عثمان بن عفان رضي الله عنه، عندما نسخ المصاحف وبعث بها إلى الآفاق، وهذا أسلوب لتنظيم التعليم، طاعة الإمام فيه واجبة؛ لأنه مما يدخل في رعاية الشؤون العامة للناس([3]).

ويعتبر –النبهاني– التعليم الابتدائي والثانوي للأفراد والجماعات من الضروريات وليس من الكماليات، وان تعليمهما فرضاً على الدولة، ويجب عليها أن تفتح المدارس الابتدائية والثانوية ما يكفي لكل من يريد من أفراد الرعية، وما يفي بما يلزم لمعترك الحياة، وأمّا التعليم العالي(الجامعي)، فكله بالمجان، وما كان منه من الضروريات كالطب وجب على الدولة توفيره، لأن فيه جلب منفعة ودفع مضرة، وما كان منه من الكماليات كالآداب فإن لها أن توفره إن وُجد لديها مال([4]).

ويرى النبهاني أن على الدولة أن تعمل على مكافحة الأمّيّة، وتثقيف من فأتتهم الثقافة في سن التعليم، ودليله فِعل الرسول صلى الله عليه وسلم، إذ أنه جعل فداء أسرى بدر أن يعلّم كل

---

[1] – النبهاني، مقدمة الدستور والأسباب الموجبة له،ص ٣٠٤.
[2] – النبهاني، الشخصية الإسلامية، ج٣، ص ٤٥.
[3] – النبهاني، مقدمة الدستور والأسباب الموجبة له، ص ٣٠٧.
[4] – المصدر نفسه، ص ٣٠٩وما بعدها، بتصرف.

أسير عشرة من أبناء المسلمين القراءة والكتابة، أي إزالة الأمّيّة، مما يدل على أن تعليم المسلمين القراءة والكتابة أمر قد طلبه الشارع، وهو دليل على جواز استئجار التعليم أيضاً، فإذا وُجد من يطلبون إزالة الأمّيّة والتثقيف تفتح لهم الدولة المدارس، فترعى شؤونهم، مع إباحة أخذ الأجرة على التعليم ممن يعلمونهم ([1]).

ويرى – النبهاني– ان التعليم العسكري إذا لم يفهم نظرياً بالتعلم، وعملياً بدوام التدريب والتطبيق العملي، لا توجد فيه الخبرة التي تُمكّن من خوض المعارك، ورسم الخطط، ولهذا كان توفير التعليم العسكري العالي، ودوام الاطلاع، ودوام التدريب فرضاً؛ حتى يظل الجيش مهيئاً للجهاد، وخوض المعارك في كل لحظة، عملاً بقاعدة: (ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ([2]).

وقد اعتبر – النبهاني – أن هناك صعوبات تواجه استئناف الحياة الإسلامية في حياة الناس، منها ما يلي:

١ – وجود الأفكار غير الإسلامية وغزوها للعالم الإسلامي.

٢ – وجود البرامج التعليمية على الأساس الذي وضعه المستعمر، والطريقة التي تطبق عليها هذه البرامج في المدارس والجامعات، وتخريجها لمن يتولى أمور الحكم والإدارة والقضاء والتعليم والطب وسائر شؤون الحياة.

٣ – استمرار تطبيق البرامج التعليمية على الأساس الذي وضعه الكافر المستعمر، وحسب الطريقة التي أرادها، مما جعل جمهرة الشباب من المتخرجين وممن لا يزالون يتعلمون يسيرون باتجاه يناقض الإسلام، وعلاج ذلك يكون بتثقيف الشباب خارج المدارس والجامعات ثقافة مركزة،

---

[1] – النبهاني، تقي الدين، مقدمة الدستور والأسباب الموجبة له، ص ٣٠٣-٣١٣، ونظام الإسلام، ص ٧٥، والدولة الإسلامية، ١٧٥، ومشروع الدستور، ص٢٣.

[2] – النبهاني، تقي الدين، نظام الحكم في الإسلام، ص ٩٩.

وثقافة جماعية، بالأفكار الإسلامية والأحكام الشرعية، حتى يمكن التغلب على هذه الصعوبة.

٤ - وجود إكبار عام لبعض المعارف الثقافية واعتبارها علوماً عالمية، وذلك كعلم الاجتماع، وعلم النفس، وعلوم التربية ([1]).

ويمكن القول أن النبهاني بنى منهجه الإصلاحي في التعليم من خلال بيان خطر وكذب الأفكار الغربية، وبيان خطورتها على العقيدة، وبالتالي على الجيل الذي يتبناها، فتنتج جيلاً لا يعي المؤامرات والدسائس التي تحاك ضده وضد دينه.

ثم يقوم النبهاني ببيان المنهج التعليمي الصحيح المستند إلى العقيدة الإسلامية والأحكام الشرعية التي جاء بها الإسلام، مستندا بكل ما يقول إلى الأدلة الشرعية المعتبرة.

ثم وضع النبهاني تتويجاً لذلك كله، قانونا أو دستوراً قنن من خلاله جميع ما يتعلق بالتعليم والية التعامل مع كل مفرداته، مع ذكر الأسباب الموجبة لكل مادة من هذا القانون، أي الدليل الشرعي على كل مادة منه.

ويرى الباحث أن هذا المنهج الذي اتبعه النبهاني سواء في الإصلاح التعليمي، أو غيره من مناهج الإصلاح، التي تم ذكرها، يمتاز بالنظرة الشمولية لكل مفردات وجزئيات الموضوع المراد إصلاحه، وبيان أوجه الخلل فيه، وطرق العلاج الواجب إتباعها في كل منهج منها، وهذا يؤكد على سعة اطلاع وعلم تميز بها النبهاني، وتقديمه الإسلام بطريقة عملية واقعية، مستندة إلى الحجة والبرهان والدليل المقنع.

كما وينعكس هذا الإصلاح إيجاباً على العملية التربوية، إذ أن من مفردات التربية الرئيسة التحديث والإصلاح والتطوير والتغيير.

---

[1] - النبهاني، تقي الدين، الدولة الإسلامية، ص ١٥٠-١٥٤.

الفصل الخامس

المصطلحات والإسهامات التربوية للنبهاني

وفيه مبحثان:

المبحث الأول : أبرز المصطلحات والمفاهيم التربوية التي استخدمها

وفيه واحد وعشرون مطلباً هي :

المطلب الأول: الذكاء

المطلب الثاني: سرعة البديهة

المطلب الثالث: الشخصية

المطلب الرابع: التفكير

المطلب الخامس: الغرائز

المطلب السادس: الحاجات

المطلب السابع: الدوافع

المطلب الثامن: الميول

المطلب التاسع: الاتجاهات

المطلب العاشر: السلوك

المطلب الحادي عشر: الانتباه

المطلب الثاني عشر: اللفظ الآلي

المطلب الثالث عشر: المفاهيم

المطلب الرابع عشر: المجتمع

المطلب الخامس عشر: القيادة الفكرية

المطلب السادس عشر: المدرسة والحزب

المطلب السابع عشر: الحرية

المطلب الثامن عشر: الحضارة

المطلب التاسع عشر: العلم

المطلب العشرون: الثقافة

المطلب الحادي والعشرون: الأمة والدولة

المبحث الثاني: الإسهامات التي قدمها للتربية

وفيه تسعة مطالب هي:

المطلب الأول : مفهوم التربية وكيفية تأصيلها وعلاقة علم النفس بها

المطلب الثاني : المشكلة وكيفية علاجها

المطلب الثالث: دور التربية في المجتمع

المطلب الرابع : دلالة الفكر على الحياة الدنيا وكيفية تركيزه تركيزاً

المطلب الخامس: تأثير الاستعمار على التربية

المطلب السادس: الأصول الفكرية للثقافة و الشخصية الإسلامية

المطلب السابع : الأخلاق وتأثيرها في المجتمع

المطلب الثامن: أنواع الغرائز ومظاهرها

المطلب التاسع: التفكير وسرعة البديهة

مقدمة

يعتبر المفهوم احد ركائز الفكر والتفكير، إذ به تتبين معاني الأفكار، فلا تبقى مبهمة، أو قابلة للتفسير بمدلولات متغايرة، لذلك عندما حاول الأعراب التلاعب بالألفاظ، جاء الرد من الله تعالى حاسماً وسريعاً، قال تعالى: (قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ)([1]).

ولقد عمد العلماء والمؤلفين والكتاب إلى الاستهلال بتوضيح المفاهيم والمصطلحات التي يتناولوا الحديث عنها، ثم يتم بيان وتفصيل للمواضيع المتعلقة به.

ويتكون هذا الفصل من المبحثين التاليين:

المبحث الأول : أبرز المصطلحات والمفاهيم التربوية التي استخدمها النبهاني

المبحث الثاني: الإسهامات التي قدمها للتربية

وعليه فان هذا الفصل يحاول الإجابة عن الأسئلة التالية:

- ما أبرز المصطلحات التربوية التي استخدمها النبهاني
- ما الإسهامات التي قدمها للتربية؟

[1] - سورة الحجر، الآية ١٤.

المبحث الأول : أبرز المصطلحات والمفاهيم التربوية التي استخدمها النبهاني

قدم النبهاني مجموعة من المفاهيم والمصطلحات التربوية، بفهم واعٍ، وطرح عالٍ، وفكر مستنير، انفرد في بعضٍ منها، وأصّل شرعياً للبعض الأخر، وهو بذلك يجمع بين قوة الدليل، وبلاغة الطرح، وفيما يلي بيان لهذه المصطلحات:

المطلب الأول: الذكاء

أولاً: الذكاء لغة

الذكاءُ : من ذكا، و هو ضدُ البَلادة، وأصله التوَقُّد واللَّهَبان، وهو حِدّة القلب، وحِدة النَّفْس، وتمام الفطنة، وقد ذَكيَ الرجل يَذْكى ذَكاءً، فهو ذَكيٌّ، وذَكِيَ بَيِّن الذَّكَاء والجمع أَذْكِياءُ، ، ومنه ذُكَاءُ اسم الشمس، ويقال للصبح: ابن ذُكاءَ، لأنه من ضوئها، والذُّكاءُ شدةُ وهَجِ النارِ، يقال ذَكَّيْتُ النارَ إذا أَتْمَمْتَ إشْعالَها ورفَعْتها، والذَكاءُ أيضاً: السنُّ، نقول بلغت الدابةُ الذَكاءَ، أي السنّ، وكان العرب يسمونه الحَزَمَزَة، يقال احْزَمَّزَ الرجلُ وتحَزَمَزَ إذا صار ذَكِيّاً ([1]).

وتوجد مجموعة كبيرة من الألفاظ العربية تصف الرجل الذكي مثل: الألمعي، الفطن، الداهية، النجيب، وغيرها([2]).

ثانياً: الذكاء اصطلاحاً

يظن البعض أن مفهوم الذكاء سهل وواضح، لان الذكاء قدرة عقلية موجودة في الإنسان، لكن تفاصيل هذه القدرة وحقيقتها هو ما يحير العلماء قبل غيرهم.

---

[1] – ابن منظور، لسان العرب، مادة ذكا، وابن دريد ، جمهرة اللغة ، مادة ذكو، والجوهري ، الصحاح في اللغة، مادة ذكا، وابن سيده، المخصص، مادة الذكاء والفطنة، والرازي، زين الدين، مختار الصحاح، مادة بلد، ومادة ذكا، والزبيدي، محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة حرمز، والعسكري، أبو هلال، الفروق اللغوية، ص ٢٤٢.

[2] – الفضلي، صلاح، ذكاء الآلة، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد ٣٥، العدد١، ٢٠٠٦، ص ٢٣٩.

وترجع محاولات تعريف الذكاء إلى الفيلسوف اليوناني أرسطو، وقد ظهر مصطلح الذكاء ككلمة مستقلة عندما قام الفيلسوف الروماني شيشرون بترجمة مصطلح Dianoia ليصبح Intelligential (1).

وقد قدم علماء النفس تعريفات متعددة ومتنوعة للذكاء، وذلك بحسب نظرتهم له، ومن هذه التعريفات، أن الذكاء: (Intelligence)، هو المستوى الذي يستطيع به الفرد الاستجابة للمهام العقلية بدقة (2)، وان فيه القدرة على التفكير التأملي والتجريدي والقدرة على التكيف مع البيئة، وهو قدرة مشتركة عامة تشترك في جميع العمليات العقلية المعرفية بنسب مختلفة ومتباينة، وهي تبدأ بالإدراك الحسي وتنتهي بالتفكير المجرد، وفهم اكتشاف العلاقات المعنوية (3)، كما يشمل التفكير وحل المشكلات والتعليم والتكيف، ويجمعها جميعا الفهم (4)، وفيه القدرة على اكتشاف الصفات الملائمة للأشياء وعلاقتها ببعضها البعض (5)، وغيرها من التعريفات الكثير.

وقد دمج ستودارد التعاريف كلها في تعريف واحد، واعتبر الذكاء هو : نشاط عقلي يتميز بالصعوبة والتعقيد والتجريد والاقتصاد والتكيف الهادف، والقيمة الاجتماعية، والابتكار، والحفاظ على هذا النشاط في ظروف تستلزم تركيز الطاقة ومقاومة القوى الانفعالية (6).

1- الفضلي، صلاح، ذكاء الآلة، ص ٢٤٣.

2 – هلاب، محمد إبراهيم، الفروق الثقافية في الذكاء، مجلة علم النفس، القاهرة – مصر، العدد ٦٣، ٢٠٠٢، ص ١٢٩.

3 – النور، احمد يعقوب، علم النفس التربوي، عمان– الأردن، دار الجنادرية، بدون طبعة، ٢٠٠٨، ص ١٨٣، وانظر، العناني، حنان، علم النفس التربوي، ص ٢١و٦٢.

4 – طه ، الزبير بشير، الذكاء لدى الإمام ابن الجوزي دراسة نفسية، مجلة التربية، الدوحة – قطر، العدد١٢٢، ١٩٩٧، ص١٩٧.

5– وجيه، إبراهيم، وآخرون، علم النفس التعليمي، الإسكندرية– مصر ، مركز الإسكندرية للكتاب، بدون طبعة، ٢٠٠٢، ص ٥٩.

6 – العناني، حنان، علم النفس التربوي، عمان – الأردن، دار صفاء ، ط٤، ٢٠٠٨، ص٦١ .وانظر، شكشك، انس، الذكاء أنواعه واختباراته، المنصورية – لبنان ، كتابنا للشر، ط١، ٢٠٠٧، ص٧٥.

وهناك مفهوم فلسفي وبيولوجي، وفسيولوجي، واجتماعي، للذكاء، بينها علماء النفس، وبينوا كذلك أنواع الذكاء المختلفة ([1]).

ونلاحظ أن القدرات التي تسود معظم تعريفات الذكاء هي : القدرة على التفكير المجرد والتأملي، والقدرة على التعلم، والقدرة على حل المشكلات، والقدرة على التكيف والارتباط بالبيئة، والقدرة على الابتكار، وغيرها من القدرات، كما نلحظ تركيزها على كلمة القدرة، مع الانطلاقة بعدها بين تعريف وآخر، لكنها تؤكد كلها على كونها قدرات عقلية عليا.

ويمكن إرجاع التعاريف المتعلقة بمصطلح الذكاء إلى أربعة اتجاهات، ينضوي تحت كل واحد منها عدة تعريفات:

١- التعريف الوظيفي للذكاء: وفقا للوظيفة التي يقوم بها الإنسان، فكما يقول شيشرون: فان الذكاء ما هو إلا القدرة على التكيف العقلي مع المشاكل ومواقف الحياة .

٢- التعريف البنائي للذكاء: ببيان القدرات التي يتكون منها الذكاء، وعليه فالذكاء عبارة عن عدد كبير من القدرات الخاصة يستقل بعضها عن بعض.

٣- التعريف البيولوجي للذكاء: ببيان طبيعة الذكاء التي يصل عن طريقها الإنسان إلى النتيجة في مواجهة مسألة معينة، لذا فالذكاء هو القدرة على الربط بين انطباعات عديدة منفصلة.

٤- التعريف العملياتي للذكاء: وهو ينظر إلى الذكاء على أنه ظاهرة عقلية يمكن قياسها، لذا فالذكاء هو ما تقيسه اختبارات الذكاء ([2]).

وخلاصة القول : إن مفهوم الذكاء غامض ومن الصعب تحديده للأسباب الآتية:

---

[1] - النور، احمد يعقوب، علم النفس التربوي، ص ١٨٤-١٨٨.

[2]- الفضلي، صلاح، ذكاء الآلة، مجلة عالم الفكر، ص ٢٤٥.

١- لأنه ينطوي على معان عديدة ترتبط بالوراثة والبيئة والنتاجات السلوكية التي يمكن الحصول عليها من اختبارات الذكاء.

٢- لأنه لا وجود له في حد ذاته، فهو نوع من الوصف تنعت به فردا عندما يسلك باستمرار طريقة معينة ([1]).

ثالثاً: مفهوم الذكاء في التراث الإسلامي

بين ابن الجوزي في كتابه الأذكياء، الفرق بين الذهن والفهم والذكاء: فاعتبر الذهن قوة النفس المهيأة، المستعدة لاكتساب الآراء، وان الفهم جودة التهيؤ لهذه القوة، وحد الذكاء جودة حدس من هذه القوة تقع في زمان قصير غير مهمل، فيعلم الذكي معنى القول عند سماعه، وحد الذكاء سرعة الفهم وحدته، والذكاء في الفهم أن يكون فهماً تاماً سريع القبول ([2]).

رابعاً: تعريف النبهاني للذكاء

قدم النبهاني تعريفاً مغايراً للتعريفات السابقة للذكاء، فعرفه بأنه: سرعة الإحساس وسرعة الربط، وان سرعة الحس تعني سرعة نقل الواقع إلى الدماغ، بينما المعلومات السابقة تعني الربط، واعتبر الذكاء نوعاً من العقل، أو نوعاً من الفكر، أو نوعاً من التفكير، فينطبق عليه ما ينطبق على العقل والفكر والتفكير، بل إن الذكاء هو سرعة البديهة، وان الذكاء وسرعة البديهة توأمان وصِنوَان لا ينفصل أحدهما عن الآخر([3]).

وقد نقل احد المؤلفين المعاصرين هذا التعريف عن النبهاني دون الإشارة إلى المرجع، وأضاف إليه اعتبار الذكاء نوع من العمليات المعرفية كالعقل والتفكير، وان ما يتميز به الذكاء هو

---

[1] - العناني، حنان، علم النفس التربوي ، ص ٦٢.

[2] - ابن الجوزي، عبد الرحمن، الأذكياء، بيروت-لبنان، دار ابن حزم، ط١٩٩٦، ١، ص١٢.

[3] - النبهاني، تقى الدين، سرعة البديهة، ص ٢٤، بتصرف .

الاستجابة والرد [1].

ويرى الباحث أن هذا التعريف مما تميز به النبهاني، حيث ربطه بمفهوم العقل – المشار إليه سابقاً–، وأضاف إليه السرعة في الإحساس والربط، فيتحصل الذكاء والفكر الصحيح حسب مفهوم النبهاني نفسه، وهو يقترب إلى حد ما من تعريف ابن الجوزي، مع رصانة في التعريف أدق.

ويستخلص الباحث تعريفاً للذكاء، مسترشداً بالأقوال السابقة جميعها، مع ربطه بالمعنى اللغوي، وهو: أن الذكاء قدرة عقلية عاليه، تعتمد على سرعة الإحساس والربط، ويتصف صاحبها بالفطنة والتوقد والنضج.

خامساً: الفرق بين الذكاء والتعلم

الذكاء هو القدرة السلوكية على التكيف، والإدراك قاعدة أساسية مكونة لمفهوم الذكاء، أما التعلم فهو عملية نفسية عضوية يتم خلالها تطور معرفة جديدة بزيادة كمية البناء الإدراكي، وبالتالي يقوم التعلم على الإدراك والذكاء [2].

---

[1] – شكشك، انس، الذكاء أنواعه واختباراته، المنصورية – لبنان ، كتابنا للنشر، ط١، ٢٠٠٧، ص ٧٩.

[2] – المرجع نفسه، ص ١٣٩.

المطلب الثاني: سرعة البديهة

أولاً: البديهة لغة

من بده: والبَدْهُ: استقبالك إنساناً بأمْرٍ مُفاجَأةً، والاسم البديهة، و البَديهةُ أول الرأي وبادَهَني مُبادَهَةً، أي: باغَتَني مباغَتَةً، وفي صفته صلى الله عليه وسلم من رآه بَدِيهَةً هابَهُ، أي مُفاجأةً وبغتة، يعني من لقيه قبل الاختلاط به هابه لوقاره وسكونه، وإذا جالسه وخالطه بان له حسن خُلُقِه، فالبديهة: مفاجأة وبغتة، وفلانٌ صاحبُ بَدِيهَة يصيب الرأي في أول ما يُفاجَأ به، وبَدَّه الرجلُ إذا أجاب جواباً سديداً على البديهة والبُداهة، والبديهة: ضد التروي والتفكير، وهو ما يقال في الحال من غير ترو([1]).

ثانياً: سرعة البديهة اصطلاحاً:

سرعة البديهة : هي القول أو الكلام الذي يعبر عن الحقيقة المستقرة أو القاعدة المتعارف عليها بين البشر أفصح بها المتحدث أو المتكلم فوراً في موضعها المناسب، ويطلق عليه بأنه شخص سريع البديهة أو حاضر البديهة، وهي صفة من الصفات المحمودة أو المستحبة ([2]) .

ولسرعة البديهة تعريفات عديدة ، منها:

- القابلية للإجابة الفورية الشافية الوافية.
- القدرة على تحضير الألفاظ المناسبة فورا عند الكلام .
- الإجابة السريعة التي تلائم هدف المتكلم أو تجهض تحركه المريب.

---

[1] – ابن منظور ، لسان العرب ، مادة بده، والفراهيدي، الخليل بن احمد، العين، مادة الهاء والتاء والراء، و، بن عباد ، الصاحب، المحيط في اللغة، مادة هبد، والشامي ، محمد بن يوسف الصالحي، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد ،تحقيق وتعليق عادل احمد عبد الموجود وعلي محمد معوض ، بيروت – لبنان ، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ – ١٩٩٣م، ج٧، ص ١١٠،وج١٢، ص ٣١٩.

[2] – الشيخلي، عبد القار، تنشيط سرعة البديهة، عمان– الأردن، دار الشروق، ط١، ١٩٩٣، ص ٨.

- القدرة على إفحام الآخر (المتكلم الأول) بأقصر الطرق عن طريق المباغتة في الجواب الملائم ([1]).

ونلحظ هنا أن التعريفات تركز على النباهة وسرعة الإجابة مع الإقناع.

ثالثاً: البديهة في التراث الإسلامي

يعتبر أبو حيان التوحيدي في كتابه الإمتاع والمؤانسة، أن الكلام ينبعث في أول مبادئه إما من عفو البديهة، وإما من كد الروية، وإما أن يكون مركباً منهما، ففضيلة عفو البديهة أنه يكون أصفى، وفضيلة، كد الروية أنه يكون أشفى، وفضيلة المركب منهما أنه يكون أوفى؛ وعيب عفو البديهة أن تكون صورة العقل فيه أقل؛ وعيب كد الروية أن تكون صورة الحس فيه أقل، وعيب المركب منهما بقدر قسطه منهما: الأغلب والأضعف؛ وقد تكون صورة العقل في البديهة أوضح، وصورة الحس في الروية ألوح ([2]).

ومن جعل الفكر في موضع البديهة فقد أضر بخاطره، وكذلك مستعمل البديهة في موضع الفكر([3])، وهي غير الارتجال؛ لأن البديهة فيها الفكرة والتأييد، والارتجال ما كان انهماراً وتدفقاً لا يتوقف فيه قائله([4])، وهي -أي البديهة- محكاً للجودة، إذ تبين تقصير المقصر وفضل السابق المبرز إذا اصطكت الركب، وتزاحمت الحلق، واستعجل المقال، ولم توجد فسحة لفكرة، ولا أمكنت نظرة لروية؟ فترى الجواد السابق إذ ذاك متشوفاً بأذنه، باحثاً لكيدي الإحسان بيده، طامح النظر، وأهل الصنعة خرس لا يسمع لهم جرس؟ ([5]).

---

[1] - الشيخلي، عبد القار، تنشيط سرعة البديهة، ص ٩.

[2] - التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق احمد أمين، بيروت-لبنان،د.ط، س، ج٢، ص ١١٢.

[3] - ابن حمدون، محمد بن الحسن، التذكرة الحمدونية، بيروت-لبنان، ط١، ١٩٩٦، ج١، ص ١٣٦.

[4] - القيرواني، ابن رشيق، العمدة في نقد الشعر وتمحيصه، بيروت-لبنان، دار صادر، ط١، ٢٠٠٣،ص ٦١.

[5] - عباس، إحسان، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، بيروت - لبنان، دار الثقافة، الطبعة ٤، ١٩٨٣، ص٤٨١.

رابعاً: تعريف سرعة البديهة عند النبهاني

يعرف النبهاني البديهة بأنها: الإدراك الفطري، أو الإدراك الطبيعي، أما سرعة البديهة فهي: إصدار الحكم على الأشياء بسرعة خاطفة بناء على إدراك سريع خاطف، وهي تتضمن سرعة الإدراك أو سرعة التفكير، وبالتالي سرعة الحكم على الأشياء، وتنافي التفكير البطيء وتتفق مع التفكير العميق والمستنير والعادي؛ لان المهم فيها هو السرعة([1]).

ويرى الباحث أن هذا التعريف مما تميز به النبهاني أيضاً، حيث ربطه بمفهوم العقل؛لأنه الأساس، ثم أضاف إليه ضرورة وجوب السرعة، على اعتبار أنها أبرز ما يميزه.

ويضع الباحث تعريفاً لسرعة البديهة، مستأنساً بالمعنى اللغوي، وما قيل في التراث الإسلامي والتعريف الاصطلاحي لها، فسرعة البديهة هي: الرد المختصر السريع المفحم، عندما يتطلب الأمر من المتكلم الإجابة عليه، وتعتمد على التأييد والفطنة والسرعة، ويتصف صاحبها بقوة الشخصية والبلاغة وفرط الذكاء.

---

[1] - النبهاني، سرعة البديهة، ص ٣، بتصرف .

المطلب الثالث: الشخصية

أولاً: الشخصية لغة

من شخص، والشَّخْصُ جماعةُ شَخْصِ الإنسان وغيره، والجمع أشْخاصٌ وشُخُوصٌ وشِخاص، والشَّخْصُ سوادُ الإنسان وغيره تراه من بعيد تقول: ثلاثة أشْخُصٍ وكلّ شيء رأيت جُسْمانه فقد رأيتَ شَخْصَه، والشَّخْص كلُّ جسم له ارتفاع وظهور والمرادُ به إثباتُ الذات فاسْتُعير لها لفظُ الشَّخْص ([1]).

ثانياً: تعريف الشخصية اصطلاحاً:

دراسة الشخصية بمنظور علمي تخصصي، موضوع يتقاسمه ويشترك في دراسته عدة علوم، كعلم التربية، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والطب النفسي، بالإضافة إلى علم اللغة، لذلك من الصعب إيجاد مفهوم يجمع بين كل هذه العلوم، لان الشخصية من المفاهيم التي تختلف في معناها تبعا لاتجاهات من يقوم بتعريفها، وتبعا لاهتماماته العلمية، والطريقة التي ينظر بها إلى طبيعة الإنسان، والغرض من وجوده في هذه الحياة، إلا أنه هناك نقاط التقاء تجمعها.

وكلمة شخصية في اللغات الأوروبية مشتقه من الكلمة اللاتينية persona التي اشتق منها لفظ شخصية ، فبالانجليزية personality وبالفرنسية pesrsonlite وكلمة persona معناها الوجه المستعار الذي يضعه الممثل على وجهه([2]).

ولقد وضع البورت (Allport) تعريفاً للشخصية على أنها: حقيقة الفرد الداخلية التي تحدد طريقته الخاصة في التفاعل مع البيئة، ويرى كيللي(Kelly) أن الشخصية هي النمط الذي يميز طريقة

---

[1] – ابن منظور، لسان العرب، مادة شخص.

[2] – كامل، لويس، الشخصية وقياسها، القاهرة – مصر، النهضة المصرية، ب.ط، ١٩٥٩، ص ٢٥.

الفرد في الانتفاع من الخبرة الحياتية، فيما يرى باندورا(Bandura) أن الشخصية هي نمط معقد من التفاعل المستمر بين الفرد والسلوك والبيئة([1]).

ومن تعريفات الشخصية أيضاً أنها :مجموعة الصفات التي تميز الشخص عن غيره ([2])، من خلال التنظيم الفريد لاستعدادات الشخص للسلوك في المواقف المختلفة ([3])، وان لها ناحيتين: ناحية ذاتية شعورية (الذات)، وناحية موضوعية، ويصعب فصلهما عن بعضهما البعض ([4]).

ويستند مفهوم الشخصية إلى ثلاثة افتراضات أساسية وهي :

١- أن الخصائص المميزة للفرد لها صفة الاستمرارية .

٢- أن الخصائص المميزة للفرد هي المحدد الرئيس لسلوكه.

٣- أن الخصائص الشخصية للفرد تؤثر في سلوكه في مختلف المواقف، وعليه يمكن القول أن الشخصية هي: النظام المتكامل من الخصائص المميزة للفرد، والعلاقة بين هذه الخصائص، والتي تساعد الفرد على مواءمة نفسه مع الآخرين، والبيئة من حوله ([5]).

ومن المصطلحات المتداخلة مع الشخصية : الطباع : وهو الجانب المتسق والدائم في شخصية الفرد، وتكامل سمات الفرد في كلٍ موحد. والمزاج : وهو الطبيعة الانفعالية المميزة للفرد ، ويشمل مدى قابليته للاستثارة الانفعالية ([6]).

---

[1] - التل، شادية احمد، الشخصية من منظور نفسي إسلامي، ص ١٤.

[2] - العاني، نزار، الشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي، عمان-الأردن، دار الفرقان، ط١، ١٩٩٨، ص ٣٧. وهو نفس تعريف جليفورد، انظر رشوان، حسين عبد الحميد، الشخصية، ص ٣٥.

[3] - العيسوي، عبد الرحمن، مقومات الشخصية الإسلامية والعربية وأساليب تنميتها، دراسات ميدانية مقارنة على الشخصية الإسلامية العربية، القاهرة- مصر،دار الفكر الجامعي، بدون طبعة، ١٩٨٦، ص ١٥٢.

[4] - علي، سعيد إسماعيل، التصور النبوي للشخصية، القاهرة - مصر، دار الثقافة، ١٩٧٩، ص ٢٥-٢٧.

[5] - رشوان، حسين عبد الحميد، الشخصية(دراسة في علم الاجتماع النفسي)، الإسكندرية- مصر، مركز الإسكندرية، بدون طبعة، ٢٠٠٦م، ص ٣٤.

[6] - عطية، طارق إبراهيم، الشخصية الإنسانية بين الحقيقة وعلم النفس، ص٢٥ و ٢٩.

أما مفهوم الشخصية الإسلامية، فأنها تعني: مجموعة الصفات الاعتقادية والروحية والأخلاقية والاجتماعية والإرادية والصحية والعقلية والعملية والإبداعية، وذلك حسب تصور الإسلام لهذه الجوانب[1]، أو حال الإنسان- أو الفرد أو المرء أو النفس بمعناها العام أو الذات الإنسانية- ووجوده أو ماهيته وكل ما يختص به ويميزه عن غيره من البشر[2]، وبالتالي فهي مجموع الصفات التي تطبع بها الثقافة الإسلامية الفرد المسلم والجماعة الإسلامية المسلمة في شتى المجالات، والتي تميز سلوكهم عن غيرهم من الأفراد والجماعات[3].

أما المحور الذي يعتمد عليه المنظور الإسلامي في بناء الشخصية المتكاملة فهو اعتبارها : نظاماً متكاملاً من الصفات الجسمية والسمات النفسية التي تتميز بالثبات النسبي، والتي تميز الفرد عن غيره من الأفراد، كما تحدد أساليب نشاطه وتفاعله مع البيئة الخارجية المادية والاجتماعية التي يعيش فيها[4].

وبالمحصلة فان الشخصية : ليست بالشكل أو بالجسم، فهي أمور غير مكتسبة فوق كونها قشوراً وكمالات، والحكم الصائب على الشخصية، إنما يكون بنوع الفكر الذي تعتقده وتبني عقليتها على أساسه، بالحرص على ربط الميول بتلك العقلية لجعل النفسية ذات ذوق خاص محكوم بمفاهيم الإنسان عن الحياة، وبذلك يكون السلوك ثمرة العقلية والنفسية[5].

كما أن الشخصية هي طريقة عقل الإنسان للواقع، وميوله نحوه، فشخصية الإنسان عقليته ونفسيته، والعقلية: هي الكيفية التي يجري على أساسها عقل الإنسان أو إدراكه، والتي يربط بها

---

[1] – يالجن، مقداد، معالم التربية الإسلامية، الرياض-السعودية، عالم الكتب، ط٢، ١٩٩١، ص ٦٨.

[2] – التل، شادية احمد، الشخصية من منظور نفسي إسلامي، اربد -الأردن، دار الكتاب الثقافي، بدون طبعة، ٢٠٠٦، ص ١٤.

[3] – السيد، عزمي طه، وآخرون، الثقافة الإسلامية، عمان-الأردن، دار المناهج، ط٢، ١٩٩٧، ص ١٤٨.

[4] – عطية، طارق إبراهيم، الشخصية الإنسانية بين الحقيقة وعلم النفس، الإسكندرية – مصر، دار الجامعة العربية، ب.ط، ٢٠٠٧، ص ٢١.

[5] – الدويك، يوسف، الشخصية حوار أدبي، الدوحة قطر، مجلة التربية، عدد١٢٩، ١٩٩٩، ص٢٦١.

المعلومات السابقة بالواقع بقياسها إلى قاعدة أو قواعد معينة، أما النفسية: فهي الكيفية التي يربط بها الإنسان دوافع الإشباع(للغرائز والحاجات العضوية) بالمفاهيم، والميول الناتجة عن ربط المفاهيم بالدوافع([1]).

ثالثاً: تعريف النبهاني للشخصية:

أما النبهاني فقد بين ملامح الشخصية ومحدداتها، وهو لا يبتعد كثيراً عن التعريفات السابقة، إلا أنه انفرد بربط الشخصية بالعقيدة، واعتباره العقيدة هي الأساس في تكوين شخصية متميزة وفريدة عن غيرها من الشخصيات.

فيرى النبهاني أن الشخصية في كل إنسان تتألف من عقليته ونفسيته، ولا دخل لشكله ولا جسمه ولا هندامه ولا غير ذلك، فكلها قشور، ومن السطحية أن يظن أحد أنها عامل من عوامل الشخصية أو تؤثر في الشخصية، ذلك أن الإنسان يتميز بعقله، وسلوكه هو الذي يدل على ارتفاعه أو انخفاضه، وبما أن سلوك الإنسان في الحياة إنما هو بحسب مفاهيمه، فيكون سلوكه مرتبطاً بمفاهيمه ارتباطاً حتمياً لا ينفصل عنها([2]).

فالشخصية هي جعل الاتجاه لدى الإنسان في عقله للأشياء وميله لها اتجاهاً واحداً مبنياً على أساس واحد، وهو الإسلام، وهو الذي من خلاله نحكم على الإنسان بأنه شخصية إسلامية عند جعله الإسلام أساساً لتفكيره وأساساً لميوله ([3]).

ويرى الباحث أن مفهوم الشخصية من المصطلحات الشائكة- كما سبق بيانه-، إلا أنه يتحدد حسب الفلسفة التي ينطلق منها الباحث، لذا يمكن تعريف الشخصية بأنها: الخصائص التي تميز فرداً عن غيره من الناس، فيحقق ذاته من خلالها، وتكشف ظاهره من باطنه، فيظهر الشخص بالصورة التي يريدها.

---

[1] - عبدالله، محمد حسين، مفاهيم إسلامية، بيروت - لبنان، دار البيارق، ط١، ١٩٩٤، ص ٨٣ و ٩١.

[2] - النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج١، ص ١٠.

[3] - المصدر نفسه، ص ١٣ .

المطلب الرابع: الفكر(التفكير)

أولاً: الفكر لغة

من فكر: والفِكرُ: اسم التفكر، وهو إعمالُ النَّظَر أو إعمالُ الخاطِر في الشَّيْءِ، ورجل فِكِيرٌ: كثير التفكر، والفِكْرةُ والفِكْر واحد، والتَّفَكُّر اسم التَّفْكِير، وهو التَّأَمُّل والاسمُ الفِكْر والفِكْرة، وأفْكَر في الشيء وفَكَّر فيه وتَفَكَّر فيه بمعنًى، ورجل فِكِّير كثيرُ التَّفَكُّر، وافْتَكَرَ : تَأَمَّل، ويرى سِيبَوَيْه أن الفكر لا يُجْمَع، لكنّ ابن دريد قال بأنه يجمع على أفكار ([1]).

ثانياً: التفكير اصطلاحاً

ذكر العلماء تعريفات متعددة للتفكير، بعضها يهتم بالتفكير على أساس أنه عملية عقلية مجردة، والبعض الأخر على أساس أنه أسلوب حل المشكلات، ومن هذه التعريفات:

١- التفكير: نمط من أنماط السلوك يخضع لنفس القوانين والقواعد التي تؤثر فيه([2]).

٢- التفكير: نشاط معرفي يتناول معالجة الرموز بأنواعها المختلفة، ويشير إلى عمليات داخلية كعمليات معالجة المعلومات ([3]).

٣- ويعرف بيل (Peel) التفكير بأنه : جزء مما يحدث داخل العقل أثناء الإحساس والأحداث المؤثرة ([4]).

٤- ويعرف احمد صالح التفكير بأنه : أسلوب النشاط الذي يمارسه الفرد حينما يكون إزاء مشكلة، وهذا الأسلوب عادة يكون داخلياً ([1]).

---

[1] – ابن منظور ، لسان العرب، مادة فكر، و الزبيدي ، محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، مادة فكر، والفراهيدي، الخليل بن احمد، العين، مادة فكر، و الرازي، زين الدين، مختار الصحاح، مادة فكر.

[2]– وجيه، إبراهيم، وآخرون، علم النفس التعليمي، الإسكندرية– مصر ، مركز الإسكندرية للكتاب، بدون طبعة، ٢٠٠٢، ص ١٩٩.

[3] – نشواتي ، عبد المجيد ، علم النفس التربوي، اربد – الأردن ، دار الفرقان ، بدون طبعة،١٩٨٣، ص ٤٥٠.

[4]– وجيه، إبراهيم، وآخرون، علم النفس التعليمي، ص ٢٠١.

٥- التفكير : هو معالجة ذهنية للصيغ والمضامين، وذلك في محاولة إيجاد مضمون كل صيغة أو صيغةٌ لكل مضمون .

٦- التفكير: هو عملية ذهنية تتميز باستخدام الرموز لتنوب عن الأشياء والحوادث .

٧- التفكير: هو عمليات النشاط العقلي التي يقوم بها الفرد من اجل الحصول على حلول دائمة أو مؤقتة لمشكلة ما، وهي عملية مستمرة في الدماغ لا تتوقف أو تنتهي طالما الإنسان في حالة يقظة ([2]).

ونلاحظ أن التعريفات تتفق مع قائمة العمليات الذهنية التي تمثل التفكير ومنها : التحليل، والصور الخيالية، وفهم الأفكار، والتأمل في الأفكار، والنقاش السياسي، واتخاذ القرارات، والقراءة، والكتابة، والتذكر، والتمييز، والتجريد، والتعميم، والتعليل، والاستنتاج. ويرى الباحث أن التعريفات السابقة تنقسم في نظرتها إلى التفكير بين كونه عمليه عقلية أو أسلوب من الأساليب الناتجة عن العملية العقلية، إلا أنها تشترك جميعاً في اعتبارها العقل هو المنطلق الرئيس للتفكير، والأداة الرئيسة فيه، واعتبار التفكير عمليه داخلية معقدة.

ثالثاً: تعريف النبهاني للتفكير

يعتبر النبهاني العقل والإدراك والفكر– ومنه التفكير– مفاهيم لها معنى واحد، فالفكر هو: نقلُ الحِس بالواقعِ بوساطةِ الحواسّ إلى الدماغِ ووُجودُ معلوماتٍ سابقةٍ يُفسَّرُ بوساطَتِهَا الواقعُ ([3])، والفكر هو الذي يوجِدُ المفاهيمَ عنِ الأشياءِ، ويركّزُ هذِهِ المفاهيمَ، والإنسانُ يُكَيِّفُ سلوكَهُ في الحياةِ بِحَسْبِ مفاهيمِهِ عَنْهَا([4]).

---

[1] - وجيه، إبراهيم، وآخرون، علم النفس التعليمي، ص ٢٠٣.

[2] - النور، احمد يعقوب، علم النفس التربوي، عمان- الأردن، دار الجنادرية، بدون طبعة، ٢٠٠٨، ص ٢٧٢. التعريفات ٥-٧ من نفس المرجع.

[3] - النبهاني ، تقي الدين ، نظام الإسلام ، ص ٢٦ ، انظر تعريف العقل الفصل الثاني من الرسالة. وقد نقل محمد حسين عبد الله في كتابه مفاهيم إسلامية هذا المعنى عن النبهاني دون الإشارة إلى ذلك، انظر، عبد الله ، حسين، مفاهيم إسلامية، ص ٣٤.

[4] – النبهاني ، تقي الدين ، نظام الإسلام ، ص ٤ .

ومعنى اعتبار العقل والفكر والإدراك بمعنى واحد، من جهة أنها عملية عقلية تجري في الذهن لإنتاج المعاني الدالة على واقع، يستطيع المرء بعده التعامل معها، فتتداخل هذه الأمور الثلاث مع بعضها فتؤدي إلى تكامل تفكير الإنسان واعتدال عقله في التعامل مع الواقع ([1]).

وقد فصل البدراني في ربط التداخل بين معنى العقل والفكر والإدراك وأنها بمعنى واحد، وأبدع في ذلك، وخلاصة كلامه، أن العقل: هو الربط والمسك، فربط الذهن الواقع بالمعلومات عقل، وإمساكه معانيها عقل، فيكون العقل: هو تأليف معنى في الذهن بوساطة ربط الواقع بالمعلومات، وينتج من هذا التأليف حكم على الواقع هو الفكر؛ لان الفكر هو الحكم على الواقع، وتجري لتأليف المعنى وإنتاج الحكم عملية عقلية هي الإدراك، ولهذا يطلق على الفكر والإدراك عقلا، حال كونه يتضمن هذه الإجراءات، وما يتكون منها في ذهن الإنسان([2]).

وعليه يكون الفكر: هو ما يترتب في الذهن من معلومات تجاه الواقع للوصول إلى معرفة حقائق الأشياء، والإدراك: هو عملية العقل لإنتاج الفكر، بسلوك طريقة الربط لتأليف المعنى وإنتاج الحكم على الواقع، وهو على ضربين: إدراك تصوري: وهو تمثل الواقع في الذهن من غير حكم عليه بإثبات أو نفي، وإدراك تصديق: وهو تمثل الواقع في الذهن بالحكم عليه بإثبات أو نفي، أما الإدراك الشعوري: فهو ما ظهر في الذهن من حركة الشعور الداخلي تجاه الأشياء بكونها تشبع أو لا تشبع، وهو تمييز غريزي لا علاقة للفكر به ([3]).

ويميل الباحث إلى ما ذهب إليه النبهاني من كون الفكر والعقل والإدراك بمعنى واحد، ذاك لأنها ناتجة عن خاصية الربط التي أودعها الله في الإنسان، والموجودة في دماغه، وهي الحكم على الواقع، ونقل الإحساس بالواقع إلى الدماغ، مع وجود معلومات سابقة تفسر هذا الواقع.

---

[1] – البدراني، هشام ، تبصرة الأفهام ، ص ٨١.

[2] – المرجع نفسه، ص ٢٩٠، باختصار.

[3] – المرجع السابق، ص ٢٩١، باختصار.

المطلب الخامس: الغرائز[1]

أولا: الغرائز لغة

غَرَزَ الإِبْرَةَ في الشيء غَرْزاً وغَرَّزَها أدخلها، وكلُّ ما سُمِّرَ في شيء فقد غُرِزَ وغُرِّزَ والغَرِيزَةُ الطبيعةُ والقريحةُ والسَّجِيَّة من خير أو شر، وهي الأصل، وواحدتها غَرِيزَة والجمع غرائز ([2]).

ثانياً: الغرائز اصطلاحا

هي دوافع أو قوى فطرية تدفع بالكائن الحي للسلوك([3]).

ثالثاً: تعريف الغرائز عند النبهاني

اعتبر النبهاني الغريزة طاقة أصلية وجزء من ماهية الإنسان، لا يمكن علاجها ولا محوها، ولا كبتها، بعكس مظهر الغريزة([4]).

فالغرائز خاصيات في الإنسان تدفعه لان يميل إلى أشياء وأعمال، أو لان يحجم عن أشياء وأعمال وذلك من اجل أن يشبع أمراً داخله، وهي – أي الغريزة- خاصية فطرية موجودة في الإنسان من اجل المحافظة على بقائه ونوعه، ويهتدي بها إلى وجود الخالق عز وجل ([5]).

---

[1] – عمد لباحث في تناول المصطلحات السابقة إلى التوسع في تعريفها، نظراً لكونها تعد المنطلق والأساس لجميع المصطلحات الأخرى، حيث ظهر تميز النبهاني بتعريفها من خلال تناول آراء العلماء المعاصرين لتعريفها، وتعريف النبهاني المتميز عنها، أما المصطلحات اللاحقة فهي تكاد تكون مبنية عليها أو أن تعريف النبهاني لها يقترب من تعريف غيره، لذلك اقتصر في بيانها على المعنى اللغوي والاصطلاحي لها دون التوسع فيه، ثم تعريف النبهاني لها، ورأي الباحث في هذه التعريفات جميعها.

[2] – ابن منظور ، لسان العرب، مادة غرز.

[3] – الخطيب، احمد محمود، التعلم والدوافع الإنسانية، مركز البحث والتطوير التربوي، جامعة اليرموك،ابريل ١٩٨٧، ص ١-١٠.

[4]– النبهاني، التفكير، ص ٤٢ ، بتصرف، وسيتم تناول الفرق بين الغريزة ومظهر الغريزة في المبحث اللاحق، إن شاء الله .

[5] – عبد الله، محمد حسين، مفاهيم إسلامية، بيروت – لبنان، دار البيارق، ط١، ١٩٩٤، ص ١٧.

المطلب السادس: الحاجات

أولاً: الحاجات لغة

من حوج، والحاجَةُ والحائِجَةُ المَأْرَبَةُ، وجمعُ الحاجة حاجٌ وحِوَجٌ، وجمع الحائِجَة حوائج، وحاجات، والحاجُ: جمع: حاجة وكذلك الحوائج والحاجات، والحوج من الحاجة، تقول: أحوجه الله، وأحوج هو، أي، احتاج، والتَّحوُّج: طلب الحاجة، والحِوَجُ: الحاجات ([1]).

ثانياً: الحاجات اصطلاحاً

اختلف الباحثون حول المعنى الذي يمكن أن يعنيه مفهوم الحاجة (Need) حتى أن المفهوم أصبح يماثل بعض الأحيان الاصطلاحات الأخرى كالرغبة (Desire)، والحافز(Incentive)، والاهتمام(Interest)، والحاجات هي نفس مفهوم الدوافع الأولية– كما سنبين لاحقاً–.

أما تعريف الحاجة فان للعلماء فيه آراء عده منها:

يعرف موراي الحاجة بأنها: تكوين فرضي يمثل قوة في المخ، وهذه القوة تعمل على تنظيم الإدراك والتفهم والتعقل والنزوع والفعل، بحيث تحول الموقف القائم غير المشبع في اتجاه معين لإشباع تلك الحاجة. ويرى مورفي(Murphy) الحاجة أنها: حالة من الافتقار إلى شيء ما، بحيث إذا تواجد هذا الشيء تحقق الإشباع والرضا([2]).

والحاجات(NEEDS): توليفه من النقص في المتطلبات الجسمية والمتعلمة، وتستخدم للدلالة على الحالة الفسيولوجية للخلايا الناجمة عن الحرمان([3]).

---

[1] – ابن منظور، لسان العرب، مادة حوج، و الفراهيدي، الخليل بن احمد، العين، مادة حوج.

[2] – علي، سامي عبد القوي، وعويضه، محمد احمد، الحاجات النفسية لدى طلاب الجامعة : دراسة نفسية مقارنة ، القاهرة – مصر، مجلة علم النفس، العدد ٣٢، ١٩٩٤، ص ٩٦-١١٨.

[3] – بني يونس، محمد محمود، سيكولوجية الدافعية والانفعالات،عمان– الأردن، دار المسيرة، ط١، ٢٠٠٧، ص١٧.

والحاجات العضوية: خاصيات أودعها الله في الإنسان يحتاج الإنسان من خلالها لأمور معينة، تتطلب إشباعاً، وإذا فقدها تعرضه للهلاك. ([1]).

وتستخدم الحاجة عادة للدوافع الداخلية، وهي تمثل المحددات الجوهرية للسلوك داخل الشخص في مقابل الضغط(Presse)، الذي يمثل المحددات المؤثرة والجوهرية للسلوك في البيئة([2]).

وهناك فرق بين الحاجة والرغبة والقيمة : فالحاجة هي إحساس بالتوتر، والرغبة هي شعور بالتوتر ومعرفة الموضوعات التي تخفضه وإدراك لأساليب الحصول على تلك الموضوعات، والقيمة تمثيلات معرفية لحاجات الفرد والمجتمع، ويقتصر وجودها على الإنسان فقط، أما الحاجة فتوجد لدى جميع الكائنات الحية (الإنسان والحيوان) ([3]).

ويرى علماء النفس أن الدوافع –الحاجات– نوعان أولية (الأمومة، العطش، الجوع، الجنس، الاستطلاع)، وثانوية (الأمن، التقدير الاجتماعي، تقدير الذات) ([4]).

أما الفرق بين الحاجات العضوية والغرائز، فهو كما يلي:

١- إشباع الحاجات العضوية حتمي، وإذا لم تشبع تعرض الإنسان للهلاك، أما الغرائز فان إشباعها غير حتمي، وعدم إشباعها لا يؤدي إلى الهلاك، وإنما يؤدي إلى الاضطراب والقلق والشقاء.

٢- الحاجات العضوية تثار من الداخل، وأما الغرائز فأنها تثار من خارج جسم الإنسان، لكن كلاهما موجود عند الإنسان والحيوان ([1]).

---

[1] – عبد الله، محمد حسين، مفاهيم إسلامية، ص ٢٧.

[2] – علي، سامي عبد القوي، وعويضه، محمد احمد، الحاجات النفسية لدى طلاب الجامعة، ص ٩٦-١١٨.

[3] – علي، سامي عبد القوي، و، عويضه، محمد احمد، الحاجات النفسية لدى طلاب الجامعة : دراسة نفسية مقارنة ، القاهرة – مصر، مجلة علم النفس، العدد ٣٢، ١٩٩٤، ص ٩٦-١١٨.

[4] – النور، احمد يعقوب، علم النفس التربوي، عمان– الأردن، دار الجنادرية، بدون طبعة، ٢٠٠٨، ص ٧٤.

ثالثاً: تعريف النبهاني للحاجات

بين – النبهاني– ان مشكلة زيادة الحاجات المتجددة، لا تتعلق بزيادة الحاجات الأساسية، لأنّ الحاجات الأساسية للإنسان لا تزيد، وإنما الذي يزيد ويتجدد هو حاجاته الكمالية، والذي يسبب مشكلة إنما هو عدم إشباع الحاجات الأساسية، وليس الحاجات الكمالية، لذلك فان حصر الحاجات بالحاجات المادية –كما يقول الغربيون– غير صحيح، فالإنسان قد يبذل مالاً لإشباع حاجة روحية أو حاجة معنوية بسخاء أكثر من بذله لإشباع الحاجات المادية([2]).

وقد جعل الاسلام إشباع الحاجات وما يجب أن يكون عليه المجتمع أمرين متلازمين، لا ينفصل أحدهما عن الآخر، بحيث يجعل ما يجب أن يكون عليه المجتمع أساساً لإشباع الحاجات، ومن أجل إشباع جميع الحاجات الأساسية إشباعاً كلياً، والتمكين من إشباع الحاجات الكمالية، لا بد من أن تتوفر القدرة الاقتصادية لدى النّاس، حتى يتمكنوا من إشباع الحاجات، ولا يتأتى أن تتوفر لديهم إلاّ إذا سعوا لكسبها ([3]).

ومن فطرة الإنسان أن يندفع لإشباع حاجاته؛ لأنّ إشباع الإنسان لجوعاته أمر حتمي، لا يمكن أن يقعد عنه([4])، لذلك كان مما امر به الاسلام ان يؤمن الرجل من النفقة ما يبقيه له ولعياله، وهو إبقاء ما يكفيه من الحاجات الضرورية، من المأكل، والملبس، والمسكن، والحاجات الكمالية التي تعتبر من لوازم مثله حسب معيشته العادية ([5]).

وقسم النبهاني الحاجات إلى أنواع أربع، وهي كما يلي:

---

[1] – عبدالله، محمد حسين، مفاهيم إسلامية، بيروت – لبنان، دار البيارق، ط١، ١٩٩٤، ص ٢٩.

[2] – النبهاني، تقي الدين، النظام الاقتصادي، ص ١٥ – ٢٠ ، بتصرف.

[3] – المصدر نفسه، ص ٣٥ .

[4] – المصدر نفسه، ص ٤٠ .

[5] – المصدر نفسه، ص ١١٢ .

١- حاجة محسوسة ملموسة للناس، كحاجة الإنسان إلى الغذاء والكساء.

٢- حاجة محسوسة للناس، ولكنها غير ملموسة لهم، كحاجة الإنسان إلى خدمات الطبيب والمعلم.

٣- حاجات معنوية، كالفخر.

٤- حاجات روحية، كالتقديس، وهاتان الحاجتان (المعنوية والروحية) لا يعترف الغربيون بهما([1]).

---

[1] - النبهاني، تقي الدين، النظام الاقتصادي، ص ١٠ - ١٥، بتصرف.

المطلب: الدوافع(الحوافز)

أولاً: الدوافع والحوافز لغةً

من دفع، والدَّفع الإزالة بقوّة، دَفَعَه يَدْفَعُه دَفْعاً، وتدافع القومُ أي دفع بعضُهم بعضاً، والجمع الدوافع ([1]).

(حفز) الحَفْزُ حَثُّك الشيء من خلفه سَوْقاً وغير سوق حَفَزَه يَحْفِزُه حَفْزاً، ورجل مُحْفِزٌ حافِزٌ، ومُحْفِزَة مُفْعِلَة، من الحَفْز، يعني أن هذه الفرس، تَدْفع الحزام بمرفقيها من شدة جريها وقوس حَفُوز شديدة الحَفْز والدفع للسهم، والحَفْزُ الحَثّ والإعْجال([2]).

ثانياً: الدوافع والحوافز اصطلاحاً

الحوافز: هي مجموعة العوامل التي تهيؤها الإدارة للعاملين لتحريك قدراتهم الإنسانية بما يزيد كفاءة أدائهم لأعمالهم على نحو أكبر وأفضل، وذلك بالشكل الذي يحقق لهم حاجاتهم وأهدافهم وغاياتهم ([3]).

أو هي: العوامل والحوافز التي تشبع النقص في حاجات الأفراد، والتي عن طريق إشباعها تتولد الرغبة لدى الفرد في بذل المزيد من الجهد لتحسين مستوى الأداء والإنتاج في مجال عمله([4]).

والحوافز(DRIVES): دوافع تعمل على تنشيط السلوك بهدف إشباع الحاجات ذات الأصول الفسيولوجية المرتبطة ببقاء الكائن الحي على قيد الحياة([1]).

---

[1] – ابن منظور، لسان العرب، مادة دفع.

[2] – المصدر نفسه، مادة حفز.

[3] – الجودة، عادل، الحوافز، منشورات المنظمة العربية للعلوم الإدارية ص ١٥.

[4] – الابراهيم، محمد عقله، حوافز العمل بين الإسلام والنظريات الوضعية، عمان–الأردن، مكتبة الرسالة، ط١، ١٩٨٨، ص ١٤.

أما الدافع: فهو مفهوم فرضي يدل على حالة الإثارة الملحة الناتجة عن وجود نقص فسيولوجي أو نفسي – تدفع الإنسان إلى النشاط وبذل الجهد حتى يسد النقص وتشبع الحاجة- فينخفض التوتر ويعود الاتزان الداخلي([2]).

أو هو : الطاقات الكامنة في الكائن الحي التي تدفعه ليسلك سلوكاً معيناً في العالم الخارجي([3])، وهو قوة أو إحساس نفسي داخلي لدى الكائن الحي، إذا شعر به حركة نحو القيام بتصرف معين يلبي حاجة معينة لديه([4]).

كما أن الدافع مفهوم مركب يشمل الاستثارة والتنشيط والحاجة والحافز والهدف والباعث([5])، وهي عوامل محركة للسلوك ومثيرة للنشاط العقلي والحركي، وهي المسؤولية عما نلاحظه من استمرار في النشاط المؤدي لإشباع حاجاتنا العضوية والنفسية([6]).

ويشار إلى مفهوم الدافع باللغة اللاتينية بكلمة(Movere)، وفي اللغة الانجليزية(Motive)، ويعني يحرك، وهو عبارة عن شيء مادي أو مثالي يعمل على تحفيز وتوجيه الأداء والتصرفات([7]).

أما الدافعية فهي: حالة استثارة وتوتر داخلي تثير السلوك وتدفعه إلى تحقيق هدف معين، وهي عملية يتم بمقتضاها إثارة نشاط الكائن الحي وتنظيمه وتوجيهه إلى هدف محدد(Hebb)،

---

[1] – بني يونس، محمد محمود، سيكولوجية الدافعية والانفعالات،عمان- الأردن، دار المسيرة، ط١، ٢٠٠٧، ص١٨.

[2] – التل، شادية احمد، الشخصية من منظور نفسي إسلامي، ص ١٧٤.

[3] – صالح، احمد زكي، علم النفس في الإدارة والصناعة، القاهرة-مصر، دار النهضة العربية، ص٤٩.

[4] – الابراهيم، محمد عقله، حوافز العمل بين الإسلام والنظريات الوضعية، ص ١٤.

[5] – أبو حطب، فؤاد، وصادق، آمال، علم النفس التربوي، القاهرة –مصر، مكتبة الانجلو المصرية، ط٢، ١٩٨٠، ص٣٤٠.

[6] – إبراهيم، عبد الستار، أسس علم النفس، الرياض-السعودية، دار المريخ، بدون طبعة، ١٩٨٧، ص٣٧٥.

[7] –بني يونس، محمد محمود، سيكولوجية الدافعية والانفعالات، ص ١٤.

والدافع: عامل انفعالي يعمل على توجيه سلوك الكائن الحي إلى تحقيق هدف معين(Drever)، واستعداد الكائن الحي لبذل أقصى جهد لديه من اجل تحقيق هدف معين(Atkinson)، وهو: مثير داخلي يحرك سوك الأفراد ويوجهه للوصول إلى هدف معين، كما أنه مجموعة الظروف الداخلية والخارجية التي تحرك الفرد من اجل تحقيق حاجاته وإعادة الاتزان عندما يختل([1]).

ونلاحظ أن هناك علاقة راسخة تجمع بين مفهوم الحوافز والدوافع، وان الحوافز ترتبط بالواقع ارتباطاً وثيقاً، وذلك؛ لان أساس تحفيز الفرد يبدأ بمحاولة تنسيق دوافعه مع متطلبات عمله([2])، والفرق بين الحافز والدافع: أن الحافز هو الوجه الداخلي للدافع، وهو لا يوجه السلوك وحده، بينما السلوك الصادر عن الدافع يكون سلوكا موجها إلى هدف معين([3]).

وعليه يمكن القول أن الدوافع (motivation): هي مجموع العوامل والمؤثرات والوسائل التي تدفع الفرد وتشجعه للإقبال على سلوك معين، رغبة في الحصول على النتائج الايجابية ([4]).

أما تعريف النبهاني للدوافع فسنبينه عند تعريفه للميول، إذ أنه اعتبر الدوافع والميول بمعنى واحد.

---

[1] – غباري، ثائر احمد، الدافعية (النظرية والتطبيق)، عمان-الاردن، دار المسيرة، ط١، ٢٠٠٨، ص ١٦.

[2] – فهمي، منصور، الإنسان والإدارة، القاهرة-مصر، دار النهضة العربية، ط١، ١٩٨٢، ص ٣٢٦.

[3] -بني يونس، محمد محمود، سيكولوجية الدافعية والانفعالات، ص ٢١.

[4] – النور، احمد يعقوب، علم النفس التربوي، عمان- الأردن، دار الجنادرية، بدون طبعة، ٢٠٠٨، ص ٦٨.

المطلب الثامن: الميول

أولاً: الميل لغة

المَيْلُ: من ميل، مصدر مالَ يَميل، وهو مائل، والمَيَل: مصدر الأميل، مَيِل يَمْيَلُ مَيَلاً وهو أمْيَل، إذا كان فيه اعوجاج، والأَمْيل من الرّجال: الجبان، والمَيْلُ : العُدول إلى الشيء والإقبالُ عليه، يقال مال عن الحق ومال عليه في الظلم، وعرفه الجرجاني: بأنه كيفية يكون بها الجسم موافقاً لما يمنعه، وحالة تعرض للجسم مغايرة للحركة تقتضيه الطبيعة بواسطتها لو لم يعق عائق، وهو عند المتكلمين: الاعتماد([1]).

ثانياً: الميول اصطلاحاً

الميول: هي الدوافع التي تدفع الإنسان لإشباع غرائزه وحاجاته العضوية([2])، والميل: عامل من عوامل تكوين الفرد، قد يكون مكتسباً ويدفع الفرد إلى الانتباه لأمور معينة، وهو من الناحية الوظيفية نوع من الخبرة الوجدانية تستحوذ على اهتمام الفرد وترتبط بانتباهه إلى موضوع معين أو قيامه بعمل معين، ويعرف بردى(Berdie) وكول(Cole) وهانسون (Hanson) الميول بأنها: فئات أو مجموعات من الأشياء أو الأشخاص التي يتقبلها أو يرفضها الفرد وقوده إلى نماذج أو أنماط متسقة من السلوك، بينما يعرفه بنجهام (Bingham) بأنه: النزعة التي تؤدي إلى الانغماس في خبرة ما والاستمرار فيها ([3]).

---

[1] – ابن منظور، لسان العرب، مادة ميل، و الفراهيدي، الخليل بن احمد، العين، مادة ميل، و ابن دريد، جمهرة اللغة، مادة اللام والنون، و الجرجاني، التعريفات، باب النون. وقد تتبع الباحث استخدام كلمة ميل في اللغة فكان استخدامها سلبياً إلا في معنى العدل بأنه الميل، وان الميل الحب، كما ذكر ذلك جلال الدين، عبد الرحمن بن أبي بكر، في المزهر ص ١٤٣، أما غيرها من المعاني فكان معناها سلبياً منها: الصَعَر: الميل في الخد، والجور: الميل عن القصد، والاعوجاج ، والحيف، والزيغ، والحيف، وغيرها.

[2] – الدويك، يوسف، الشخصية حوار أدبي، الدوحة قطر، مجلة التربية، عدد١٢٩، ١٩٩٩، ٢٥٩-٢٦٣.

[3] ـ روبي، احمد سليمان، الميول المهنية وعلاقتها بالتوجه نحو القوى الاجتماعية لدى طلاب وطالبات الكلية التكنولوجية بجامعة قطر، القاهرة- مصر، مجلة علم النفس ، عدد ٤٢، ١٩٩٧، ص ٦٨-٩٠.

ثانياً: تعريف الميول عند النبهاني

يعتبر النبهاني الميول والدوافع بمعنى واحد، إذ عرف الميول بأنها: الدوافع التي تدفع الإنسان للإشباع مربوطة بالمفاهيم الموجودة لديه عن الأشياء التي يُراد منها أن تشبع، وتحدثها عند الإنسان الطاقة الحيوية التي تدفعه لإشباع غرائزه وحاجاته العضوية، والربط الجاري بين هذه الطاقة وبين المفاهيم([1]).ثم بين – النبهاني – أن الميول (الدوافع)، مربوطة بالمفاهيم عن الحياة، هي التي تكوّن نفسية الإنسان، وهي الكيفية التي يجري عليها إشباع الغرائز والحاجات العضوية، إذ أنها مزيج من الارتباط الحتمي الذي يجري طبيعياً في داخل الإنسان، بين دوافعه والمفاهيم الموجودة لديه عن الأشياء، مربوطة بمفاهيمه عن الحياة، كما أنها – أي الميول– مفطورة عند الإنسان، ووجودها حتمي لديه، والامتزاج الذي يحصل بين الدوافع والمفاهيم هو الذي يبلور الدافع فيصبح ميلاً([2]).وربط النبهاني علاج الحاجات العضوية والغرائز والميول الصادرة عن أعمال الإنسان، بالأحكام الشرعية المنبثقة عن العقيدة الإسلامية، والتي تنظم الغرائز ولا تكبتها، وتنسقها ولا تطلقها، وتهيئ له إشباع جميع جوعاته إشباعاً متناسقاً يؤدي إلى الطمأنينة والاستقرار؛ لان الفكرة الكلية عن الكون والإنسان والحياة في الإسلام، تصلح لأن تكون مقياساً يستعمل حين يجري الامتزاج بين الدوافع والمفاهيم، أي مقياساً تتكون على أساسه الميول، وبذلك أوجد الإسلام عند الإنسان قاعدة قطعية كانت مقياساً قطعياً للمفاهيم والميول معاً، أي للعقلية والنفسية في وقت واحد، فكوّن الشخصية تكويناً معيناً متميزاً عن غيرها من الشخصيات([3]).

---

[1] - النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج١، ص١١، بتصرف.
[2] - النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج١، ص ١٣، بتصرف.
[3] – النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج١، ص ١٤، بتصرف.

المطلب التاسع: الاتجاهات

أولاً: الاتجاهات لغة

من وجه، والوَجْهُ معروف والجَمْعُ الوُجُوه، والوَجْهُ والجِهَة بمعنًى ([1]).

ثانياً: الاتجاهات اصطلاحاً

تشير الاتجاهات إلى نزعات تؤهل الفرد للاستجابة بأنماط سلوكية محددة، نحو أشخاص أو أفكار أو أشياء معينة، وتؤلف نظاماً معقداً تتفاعل فيه مجموعة كبيرة من المتغيرات المتنوعة، وتؤدي -الاتجاهات- عدداً من الوظائف على المستوى الشخصي والاجتماعي، بحيث تمكن الفرد من معالجة الأوضاع الحياتية المختلفة على نحو مثمر وفعال، وتنطوي على ثلاثة مكونات هي: عاطفي، ومعرفي، وسلوكي([2]).

والاتجاه : فعل دافعي يستثير السلوك ويوجهه بطريقة معينة، أو هو: الاستعداد والميل نحو العمل والاستجابة بشكل معين عندما يواجه المرء ميلا معينا، والاتجاهات تصنف إلى ثلاثة أنماط: ايجابية ، وسلبية ، ومحايدة ([3]).

وقد عرف البورت (Allport) الاتجاه بأنه: نزعات سلوكية تنشأ نتيجة لتفاعل العديد من الاستجابات المتشابهة التي ترتبط بالعقل ويمكن تحريكها عن طريق مثير، ويرتبط السلوك بالنزعة تجاه الشيء أكثر مما يكون متأثرا بالمثير ذاته ([4]).

---

١ - الرازي، زين الدين، مختار الصحاح، مادة وجه.

٢ - نشواتي ، عبد المجيد ، علم النفس التربوي، اربد - الأردن ، دار الفرقان ، بدون طبعة،١٩٨٣، ص ٤٧١.

٣ - أبو جابر ، ماجد ، وأبو عمر ، عبد اللطيف، اتجاهات الطلاب نحو الحاسوب في مدارس محافظات جنوب الأردن ،عمان- الأردن، مجلة العلوم التربوية، الجامعة الأردنية، مجلد٢٧، العدد، ٢، لعام ٢٠٠٠، ص ١١٧.

٤ - Allport G . w . Attit udshand book of social psychihy c . murchsion worcesres Clark university

وعرفـه داورس (Dawers) بانـه: تـاثير أو تهيـؤ للاسـتجابة بطريقـة معينـة نحـو موضـوع اجتماعي أو ظاهره ([1])، وهو عبارة عن تهيئ عقلي وعصبي متعلم للاستجابة الموجبة أو السالبة نحو أشخاص أو أشياء أو موضوعات أو مواقف أو رموز في البيئة التي تستثير هذه الاستجابة ([2]).

ويمثـل الاتجـاه نظـرة تقويميـة لمفهـوم أو موضـوع تعبـر عـن درجـة مـن التقبـل أو الـرفض أو الأفضلية، ويمكن أن تترجم إلى فعل مشاهد لفظيا أو سلوكيا([3]).

ويرى الباحث أن التعريفات السابقة تؤكد على أن الاتجاه-هو موجه للسلوك ويتأثر بالاستجابات المنبثقة عنـه، ولـه مكونـات وأنمـاط متعـددة، ويلتقـي مـع الميل فـي كونهمـا ينبثقـان مـن السـلوك والاستجابات المرتبطة بهما.

ثالثاً: تعريف الاتجاهات عند النبهاني:

بـالرغم مـن أن النبهـاني لـم يضـع مفهومـاً خاصـا بالاتجاهـات، كمـا فعـل فـي المصـطلحات الأخرى، إلا أنـه أكد علـى أن يكـون واقـع الاتجاهـات ومـا تـدل عليـه مـدركاً ومتصـوراً للفرد، وكذلك واقـع غـرس الاتجاهـات فـي النـاس مـدركاً ومتصـوراً للفرد أيضـاً، إذ لا بـد مـن أن تكـون المعلومـات السابقة عن الاتجاهات وعن المفاهيم متصوراً واقعها ومدركاً مدلولها، حتى يستطيع الفرد أن يفهم النصوص ويستفيد منها، وإلا لبقيت عنده مجرد معلومات لا معنى لها(٤□)

وبعد هذا الاستعراض للغرائز والحاجات والدوافع والميول والاتجاهات، نلحظ مدى التداخل

---

[1] - احمد، عبد الواحد، اتجاهات طلبة كلية التربية (جامعة) عدن نحو زواج الأقارب، عدن-اليمن، مجلة عدن للعلوم الاجتماعية والإنسانية، مجلد ٧، عدد ١٤، ٢٠٠٤، ص ١١-٣١.

[2] - زهران، حامد عبد السلام، علم النفس الاجتماعي، القاهرة - مصر، عالم الكتب، ط٥، ١٩٨٤، ص ١٤٤.

[3] - أبو زينة، فريد، وكيلاني، عبد الله، أثر التخصص والمستوى التعليمي على الاتجاهات نحو الرياضيات عند فئات من المعلمين والطلبة في الأردن، عمان-الأردن، مجلة العلوم الإنسانية، الجامعة الأردنية، مجلد ٧، عدد ٢، ١٩٨٠، ص ١٠٩-١٤٤.

[4] -النبهاني، تقي الدين، التفكير، ص ٦٩ .

بينها، ومدى الجمع والتفريق بينها عند النبهاني، إذ أنه فرق بين الغرائز والحاجات([1])، وربط بين الدوافع والميول، والمفاهيم والاتجاهات، وبين أثر ذلك وواقعه لها جميعاً على السلوك.

فما يتطلب الإشباع غير الحتمي، ويبقى الإنسان ولو لم يحصل عليه حيا، يسمى غرائز، وما يتطلب الإشباع الحتمي، ويموت الإنسان إذا لم يشبعه، يسمى حاجات، وما يدفع الإنسان ويميل إليه لإشباع غرائزه وحاجاته، يسمى دوافع وميول، وما لا بد من تصوره وربطه بالمفاهيم المدركة للفرد يسمى اتجاهات، وما يقوم بـع من أعمال لإشباع حاجاته وغرائزه، حسب ميوله واتجاهاته، يسمى سلوك.

[1] – سيتم تناول الموضوع بشكل مفصل في المبحث اللاحق إن شاء الله تعالى.

المطلب العاشر:السلوك

أولاً: السلوك لغة

من سلك، والسُّلوك مصدر سَلَكَ طريقاً وسَلَكَ المكانَ يَسْلُكُه سَلْكاً وسُلُوكاً وسَلَكَه غَيْرَه وفيه، وأَسْلكه إياه وفيه وعليه، والمَسْلَكُ الطريق والسَّلْكُ إدخالُ شيء تَسْلُكه فيه، والسُّلوكُ: الخيوط التي يخاط بها الثيابَ، والمَسْلَكُ: الطريق، سَلَكْته سلوكاً([1]).

والسلوك: سيرة الإنسان وتصرفاته، وحسن السلوك: جعل التصرفات من الأقوال والأفعال وفق شريعة الله ([2]).

ثانياً: تعريف السلوك عند النبهاني

السلوك هو: أعمال الإنسان التي يقوم بها لإشباع غرائزه أو حاجاته العضوية، وهو سائر بحسب الميول الموجودة عنده للإشباع سيراً حتمياً، وعلى ذلك تكون مفاهيمه وميوله هي قوام شخصيته ([3]).

وبذلك يتضح لنا كيف ربط النبهاني بين الغرائز والحاجات والميول والمفاهيم، بخيط دقيق وهو السلوك الذي ينظم هذه المفردات جميعاً.

---

[1] – ابن منظور، لسان العرب، مادة سلك، والخليل بن احمد، العين، مادة سلك.

[2] – قلعجي، محمد معجم الفقهاء، عربي – انكليزي، بيروت-لبنان، دار النفائس، ط٢، ١٩٨٨م.ص ٢٤٩.

[3] – النبهاني ، تقي الدين ، الشخصية الإسلامية ، ج١، ص١٠.

المطلب الحادي عشر: الانتباه

أولاً: الانتباه لغة

من نبه، والنُّبْه، القيامُ، والانْتِباهُ من النوم، وقد نَبَّهَهُ وأَنْبَهَهُ من النوم، فتَنَبَّه وانْتَبَه، وانْتَبَهَ من نومه استَيْقَظ، والتنبية والنبه ونَبّهَه خيرٌ كلُّه، والنبه الانتباه، ونَبَّهَهُ من الغفلة فانْتَبَه، وتَنَبَّهَ أيقظه، وتَنَبَّه على الأمر شَعَرَ به، ورجل نَبِيهٌ شَريف، ونَبُهَ الرجلُ، شَرُفَ واشتهر، والنَّباهَةُ ضد الخُمُول([1]).

ثانياً: الانتباه اصطلاحاً

الانتباه: هو تركيز الشعور في الشيء، وهو يسبق عملية الإدراك، فالانتباه يرتاد الأشياء والإدراك يكتشفها ويعرفها، وهو إحدى القوى النفسية المعرفية التي تقوم على تركيز الشعور وتوجيهه نحو هدف ما أو موضوع محدد([2])، كما أنه تهيؤ ذهني وتوجيه الشعور وتركيزه في شيء معين استعدادا لملاحظته أو أدائه أو التفكير فيه، وله عده أنواع (الإرادي، والتلقائي، والقسري) ([3]).لذلك يحرص المعلمون والمربون على إثارة انتباه تلاميذهم حتى يمكنوهم من استيعاب الدروس وفهمها وتعلمها([4]).

ثالثاً: تعريف الانتباه عند النبهاني

الانتباه: هو أن تتقصد فحص الشيء المُحَس ومعرفته، وبدون التقصّد لا يحصل الانتباه، ويحصل الانتباه بفعل الحياة وبالتقصد، وذلك بأن يتعمد الالتفات إلى الشيء المُحَس والانتباه إلى ما فيه أو إلى ماهيته، مع التأكيد على وجود اليقظة الموجودة أصلا بالكائن الحي والتي هي ضرورة من ضرورات الحياة([5]).

---

[1] ـ ابن منظور ، لسان العرب، مادة نبه.
[2] ـ شكشك، انس، الإبداع ذروة العقل الخلاق، المنصورية ـلبنان ، كتابنا للنشر، ط١، ٢٠٠٧، ص ٨٩.
[3] ـ العناني، حنان، علم النفس التربوي ، عمان ـ الأردن، دار صفاء ، ط٤، ٢٠٠٨، ص ١٤٤.
[4] ـ حمام، فاديه كامل، ومصطفى، علي احمد، علم النفس التربوي في ضوء الإسلام، الرياض-السعودية، دار الزهراء، ط٣، ٢٠٠٦، ص ٦٨.
[5] ـ النبهاني، تقي الدين، سرعة البديهة، ص ٤٢، بتصرف .

المطلب الثاني عشر: اللفظ الآلي

قصد النبهاني بالتعريف الآلي أو اللفظ الآلي: وهو اللفظ الذي لا يحتاج إلى توضيح أو تفسير؛ لأنه يفسر نفسه بنفسه، إذ أن توضيحه وتفسيره يزيده تعقيداً وغموضاً مثل كلمة الكرسي، أما التعريف العادي أو المصطلحي : فهو الذي يوضع لبيان مفهوم ما، فيتفق على أن هذا المفهوم يدل على هذا المعنى، كمصطلح الصلاة مثلاً.

وعليه فالفلسفة الآلية أو التفكير الآلي أو اللفظ الآلي: هي فلسفة الشيء الظاهر، الذي لا يختفي منه شيء، ولا يُفهم كما هو إلاّ بمجرد ذكره[1].

فالأصل في الألفاظ أنه ليس فيها أي تعقيد ولا تخضع لأي تفلسف، فتظل آلية، لا تدخلها الفلسفة، ولا يدخلها التفكير، فيقال استعمال الذكاء، ويُعنى استعمال الذكاء ليس غير[2].

وقد اشغل الغرب الناس بالفلسفات الآلية وافقدهم سرعة البديهة والتفكير المستنير، صحيح أن هناك أموراً لا بد من فلسفتها، وهذه الأمور هي الأمور العميقة، وغير البسيطة، مثل النهضة، ومثل التحرير، ومثل المناورات، وما شاكل ذلك، فهذه لا بد من فلسفتها، والتعمق في بحثها، وعدم الاكتفاء بظاهرها، أمّا الأمور الواضحة التي لا تحتاج إلى تفكير، يزيدها غموضاً وإبهاماً، وذلك مثل الكرسي، والفنجان، والصحن، وما شاكل ذلك، فهذه الأمور أو الأشياء لا يصح التفكير بها، ولا فلسفتها، بل تؤخذ كما هي ويُكتفى بذكرها، أو مجرد ذِكر أسمائها، وهذا ما يسمى بالفلسفة الآلية[3].

---

[1] – النبهاني، تقي الدين، سرعة البديهة، ص ٨، بتصرف .

[2] – المصدر نفسه، ص ٤٢، بتصرف .

[3] – المصدر نفسه، ص ٦، بتصرف .

المطلب الثالث عشر: المفاهيم

أولاً: المفاهيم لغة

من فهم، والفَهْمُ معرفتك الشيء بالقلب، وفَهِمْت الشيء عَقَلْتُه وعرَفْته، وفَهَّمْت فلاناً وأَفْهَمْته، وتَفَهَّم الكلام فَهِمه شيئاً بعد شيء ورجل فَهِمٌ سريع الفَهْم ([1]).

ثانياً: المفاهيم اصطلاحاً

المفهوم : قاعدة معرفية، تمكن الفرد من تحديد صفة تصنيفية معينة، ويشير إلى مجموعة من الأمثلة، وينطوي على ظاهرتين هما الصفات والقواعد([2])، كما يطلق المفهوم على معنى الفكر المحس المصدق لا معنى الألفاظ والجمل ([3]).

ثالثاً: تعريف المفاهيم عند النبهاني

بين النبهاني أن المفاهيم هي معاني الأفكار لا معاني الألفاظ، وان اللفظ كلام دل على معان قد تكون موجودة في الواقع وقد لا تكون موجودة، وعليه فالمفاهيم هي: المعاني المدرك لها واقع في الذهن، سواء أكان واقعاً محسوساً في الخارج أم واقعاً مسلماً به أنه موجود في الخارج تسليماً مبنياً على واقع محسوس، وما عدا ذلك من معاني الألفاظ والجمل لا يسمى مفهوماً، وإنما هو مجرد معلومات ([4]).

---

[1] – ابن منظور، لسان العرب، مادة فهم.

[2] – نشواتي، عبد المجيد، علم النفس التربوي، اربد – الأردن ، دار الفرقان، بدون طبعة،١٩٨٣، ص ٤٦٣.

[3] – الدويك، يوسف، الشخصية حوار أدبي، الدوحة قطر، مجلة التربية، عدد١٢٩، ١٩٩٩، ٢٦٢.

[4] – النبهاني ، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج١، ص١٠-١١.

المطلب الرابع عشر: المجتمع

أولاً: المجتمع لغة

جَمَعَ الشيءَ عن تَفْرِقة يَجْمَعُه جَمْعاً وجَمَّعَه وأَجْمَعَه فاجتَمع، ورجل مِجْمَعٌ وجَمّاعٌ، والجَمْع اسم لجماعة الناس، والجَمْعُ مصدر قولك جمعت الشيء، والجمْعُ المجتمِعون، وجَمْعُه جُموع، والجَماعةُ والجَمِيع والمَجْمع والمَجْمَعةُ كالجَمْع([1]).

ثانياً: تعريف المجتمع عند النبهاني

عرف النبهاني المجتمع بأنه: مجموعة من الناس والأفكار والمشاعر والأنظمة، أي اتحاد الأفكار والمشاعر والأنظمة في أفراد الناس عن المصلحة ليكوّن علاقات فيكون المجتمع ([2])، وبذلك يكون المجتمع مكوناً من أجزاء هي: الإنسان، والأفكار، والمشاعر، والأنظمة، وفساده إنما هو آت من فساد الأفكار والمشاعر والأنظمة، لا من فساد الإنسان، وإصلاحه إنما يكون بإصلاح أفكاره ومشاعره وأنظمته ([3])، وعليه يكون تغيير المجتمع يحتاج إلى تغيير العناصر المكونة له .

أما كيفية تغيير المجتمع فتكون بإقناع الأفراد بعدم صحة وصلاحية الأفكار والمشاعر والأنظمة الموجودة عندهم، وإحلال أفكار ومشاعر وأنظمة جديدة بدلا منها، وطريقة الإسلام بذلك هي الجهاد وحمل العقيدة الإسلامية إلى الناس كافة ([4]).

وبذلك يكون تعريف المجتمع الإسلامي بأنه: جماعة من الناس – معظمهم مسلمين – يعتنقون العقيدة الإسلامية، ويطبقون نظام الإسلام في جميع علاقاتهم، وتوحدهم الأفكار والمشاعر المتجانسة، فتتحصل لديهم الأخوّة والمودّة والمحبّة والألفة.

---

[1] – ابن منظور ، لسان العرب، مادة جمع.

[2] – النبهاني، تقي الدين، نداء حار إلى المسلمين، ص ٣، والدولة الإسلامية، ص ١٥٥.

[3] – النبهاني ، تقي الدين، التكتل الحزبي ، ص ٧، وانظر، عبدالله، محمد حسين، مفاهيم إسلامية، ص ١١٥.

[4] – عبدالله، محمد حسين، مفاهيم إسلامية، بيروت – لبنان، دار البيارق، ط١، ١٩٩٤، ص ١١٥.

المطلب الخامس عشر: القيادة الفكرية

أولاً: القيادة لغة

القَوْدُ نقيض السَّوْق، فالقَوْدُ من أمام والسَّوْقُ من خَلْف، والقِيادَةُ مصدر القائد، وجمع قائد قادَة وقُوَّاد، ويقال قائد بَيِّن القِيادة والقائِدُ واحد القُوَّاد والقادة ([1]).

ثانياً: القيادة اصطلاحاً

القيادة هي: قوة التأثير على الآخرين وجعلهم يقومون بما يطلب منهم لتحقيق هدف ما([2])، ويتم من خلالها التأثير على سلوك الأفراد والجماعات من اجل دفعهم للعمل برغبة على تحديد أهداف محددة. والقيادة: كما أنها تعمل على تحريك مجموعة من الناس باتجاه محدد ومخطط له، وذلك بحثهم على العمل باختيارهم، وهي منهج وعمل، يهدف إلى التأثير في الآخرين، كما أنها مهارة يمكن اكتسابها عن طريق التدريب، وخوض التجارب، والوقوع بالأخطاء وتصويبها([3]).

وعرف باس(Bass) القيادة بأنها: عملية يتم عن طريقها إثارة اهتمام الآخرين وإطلاق طاقاتهم وتوجيهها في الاتجاه المرغوب، ويعرفها ليترر(Litterer)، بأنها: ممارسة التأثير من قبل فرد على فرد آخر لتحقيق أهداف معينة، فهي تختص بالتأثير الفعال على نشاط الجماعة وتوجيهها نحو الهدف والسعي لبلوغ هذا الهدف([4])، وبالتالي فهي عملية الهام الأفراد ليقدموا أفضل ما لديهم لتحقيق النتائج المرجوة([5]).

---

[1] – ابن منظور ، لسان العرب، مادة قود.

[2] – بابكر، فيصل عبد الله، القيادة الإدارية، الدمام-السعودية، الدار السعودية، ط١، ٢٠٠١، ص ٣.

[3] – الضامن، إبراهيم يوسف، القيادة، عمان-الاردن، المكتبة الوطنية، ط١، ٢٠٠٤، ص ٨.

[4] –عبيدات، زهاءالدين، القيادة والإدارة التربوية في الإسلام،عمان- الاردن، دار البيارق،ط١، ٢٠٠١،ص٤١.

[5] – عبوي، زيد منير، القيادة ودورها في العملية الإدارية،عمان- الأردن، دار البداية، ط١، ٢٠٠٧، ص١١.

ونلحظ أن التعريفات كلها تركز على أهمية التأثير في القيادة الناجحة، لكونها موجهةً وراسمه لتطلعات الأفراد والجماعات لبلوغ الأهداف المرجوة، وعليه تكون القيادة بمثابة المحرك الرئيس للمشاعر والأفكار وأنظمة الحياة المتعلقة بالناس.

ثالثاً: تعريف النبهاني للقيادة([1])

وضع النبهاني مصطلح القيادة الفكرية الإسلامية للتدليل على عالمية الإسلام، وأنه الوحيد الذي يستطيع قيادة العالم فكرياً وتشريعياً (أنظمة)، وذلك لكونه مستمداً من الله عز وجل، ويتوافق مع العقل والفطرة السليمة، إذ أن القيادة الفكرية الإسلامية تنبثق من العقيدة الإسلامية، والتي جعلت الفكرة الكلية عن الكون والإنسان والحياة واضحة لا لبس فيها، وبذلك تكون قد دحضت ونقضت كل المبادئ والأفكار والعقائد الموجودة، وبينت النظرة الصحيحة للفرد والجماعة، ونجاح هذه القيادة المنقطع منذ بزوغ فجر الإسلام وإلى الآن، خير دليل على مدى صلاحها للبشرية كلها.

---

[1] - تم تناول الموضوع بالتفصيل في المبحث الأول من الفصل الثالث، يراجع هناك.

المطلب السادس عشر: المدرسة والحزب

قدم النبهاني تفريقا دقيقا بين المدرسة والحزب، بين من خلاله الأهداف المتوقع حصولها منهما، ومستعرضا أوجه الخلاف والشبه بينهما.

فالحزب هو: تكتل يقوم على فكرة وطريقة، وهو مدرسة الأمة التي تثقفها وتخرجها، وتدفعها إلى معترك الحياة العالمية، وهو المدرسة الحقيقية، ولا تغني عنه المدارس مهما تعددت وكثرت وشملت؛ لان المدرسة مهما كان برنامجها صحيحاً، لا تضمن إنهاض الأمة دون أن يكون هنالك حزب يقوم في المجتمع كمدرسة له، لأن المدرسة من طبيعتها مهما تحررت لا بد أن تكون رتيبة، فهي تقوم على شكل خاص، وتتخذ صفة خاصة، وبهذا تفقد القدرة على التشكل تبعاً لتشكل الواقع، وإذا أريد لها أن تتشكل، يحتاج تشكلها إلى عملية معقدة، وزمن معين، حتى يحدث التكيف، وإعدادها يكون على أساس ثابت لا يتشكل، وهي تقوم على تثقيف الفرد، وتهذيبه، وتعليمه، باعتباره فرداً معيناً، وهي فردية من ناحية تعليمية، ولذلك تكون نتائجها فردية لا جماعية، وبالرغم من أنها تعمل على تهيئة الفرد ليؤثر في الجماعة التي يعيش فيها، فلا يستطيع أن يؤثر إلا جزئياً، لأنه يحتل جزءاً شعورياً ضعيف الأثر في إيقاظ الفكر ([1]).

ويتلخص الفرق بين الحزب والمدرسة في ثلاث نقاط:

١ – أن المدرسة تكون رتيبة غير قادرة على التشكل، في حين أن الحزب يكون متطوراً غير رتيب، وقادراً على التشكل في الحياة فهو يشكلها بجوه الإيماني.

٢ – أن المدرسة تثقف الفرد ليؤثر في الجماعة، فتكون نتائجها فردية، في حين أن الحزب يثقف الجماعة، لتؤثر في الفرد فتكون نتائجه جماعية.

---

[1] – النبهاني ، تقي الدين ، التكتل الحزبي ، ص ٢٠وما بعدها بتصرف .

٣ - أن المدرسة تهيئ الجزء الشعوري في الفرد، ليؤثر في مشاعر الجماعة، فلا يستطيع التأثير فيها، ويعجز عن إيقاظ فكرها، في حين أن الحزب يهيئ الكل الشعوري في الجماعة، ليؤثر في مشاعر الأفراد، فيستطيع التأثير فيهم، ويكون قادراً على أن يوقظ أفكارهم إيقاظاً تاماً ([1]).

ويخالف الباحث ما ذهب إليه النبهاني؛ لان المدرسة هي التي تعمل على بناء الأمة ورقيها، وما الأفراد إلا جزء من حلقات جماعية رئيسة بالمجتمع، إذ أنهم يشكلون النواة الأولى لكل جماعة، وما الحزب إلا واحد من الجماعات التي تعمل المدرسة على إخراجها للوجود، أو تكون احد أسباب وجودها وانطلاقها، من خلال التثقيف والتعليم وغيره.

أما القول بان تأثير المدرسة على الأفراد أكثر منه على الجماعات، ففيه مخالفة واضحة، من خلال تتبع أثر التعليم الذي أنتجته المدارس الإسلامية - وغيرها- على مر العصور، فجيل صلاح الدين وأثر المدارس في إعداده شاهد، وما عملته الدول الكبرى -الآن- كأمريكا وأوروبا، حيث لجأت إلى التعليم المدرسي لتغيير طريقة التفكير لدى شعوبها، وجعلهم أفرادا لهم تأثير فكري وعلمي واقتصادي وثقافي واضح على أبناء بلدانهم أولاً، ثم على شعوب العالم لاحقا، فيه دليل واضح وجلي على أهمية دور المدرسة، ومدى قوى تأثيرها، مع عدم إغفال دور غيرها من مؤسسات المجتمع الأخرى.

---

[1] - النبهاني، تقي الدين، التكتل الحزبي، ص ٢٠وما بعدها بتصرف .

المطلب السابع عشر: الحريةُ

أولاً: الحريةُ لغةً

حَرِرْتَ تَحَرُ من الحُرِّيَّةِ، وحَرَّ يَحَرُ حَراراً إذا عَتَقَ وحَرَّ يَحَرُ حُرِّيَّةً، والاسم الحُرِّيَّةُ وحَرَّ يَحِرُ إذا سَخُنَ ماء أو غيره [1].

ثانياً: الحرية اصطلاحاً

عرف الجرجاني الحرية بأنها: الخروج عن رق الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار، وهي على مراتب: حرية العامة عن رق الشهوات، وحرية الخاصة عن رق المرادات، لفناء إرادتهم من إرادة الحق، وحرية خاصة الخاصة عن رق الرسوم والآثار لانمحاقهم في تجلي نور الأنوار [2].

والحرية: هي تلك الملكة الخاصة التي تميز الكائن الناطق، ممن هو موجود عاقل أفعاله عن إرادته هو، لا عن إرادة أخرى غريبة عنه [3]، والحرية الإنسانية تعني أن الناس يحققون في الكون أفعالاً ما كان يمكن أن تحدث لولا إرادتهم المبدعة وتصميماتهم الحرة [4].

ثالثاً: مفهوم الحرية الشخصية عند النبهاني

وضع النبهاني ضوابط للحرية، لا بد من الأخذ بها حتى لا تستغل الحرية الشخصية بما يخل بتماسك المجتمع واستقراره، خاصة وأن الناقلين المقلدين عن الغرب، قد أطلقوا لأنفسهم العنان في الحرية الشخصية إطلاقاً كلياً، حتى اتصلت المرأة بالرجل اتصالا مباشراً، وللتمتع بالحرية الشخصية، دون وجود دواعي الحاجة التي تقتضي هذا الاتصال، ودون أن يكون في المجتمع أي حاجة لهذا الاختلاط، فكان لهذا الاتصال بين الجنسين لمجرد الاتصال، وللتمتع بالحرية الشخصية

---

[1] - ابن منظور، لسان العرب، مادة حرر.

[2] - الجرجاني، التعريفات، باب الحاء.

[3] - إبراهيم، زكريا، مشلكة الحرية، القاهرة-مصر، مكتبة مصر، ط٣، ١٩٧٢.ص ١٨.

[4] - المرجع نفسه، ص ١٦١.

فحسب، الأثر السيئ في هذه الفئة الناقلة المقلدة التي غامرت بالإقدام على هذه الآراء حتى حصرت الصلة بين المرأة والرجل في صلات الذكورة والأنوثة دون غيرها، وتعدى الأثر السيئ لهذه الفئة إلى باقي الفئات في المجتمع، ولم ينتج ذلك الاتصال أي تعاون بين الرجل والمرأة في ميدان الحياة، بل نتج عنه التدهور الأخلاقي، وتبرّج النساء، وإبداء زينتهن لغير بعولتهن أو محارمهن، ونتج عنه عند المسلمين انحراف في التفكير، وفساد في الذوق، وزعزعة في الثقة، وهدم في المقاييس، واتخذت الناحية الاجتماعية في الغرب القدوة المحببة، واتخذ المجتمع الغربي مقياساً، دون أن يؤخذ بعين العناية أن ذلك المجتمع الغربي لا يأبه بصلات الذكورة والأنوثة، ولا يرى فيها أي معرة أو طعن أو مخالفة للسلوك الواجب الإتباع، أو أي مساس بالأخلاق أو أي خطر عليها([1]).

رابعاً: أنواع الحريات الإنسانية

وبين النبهاني أنواع الحريات الإنسانية، وأنه لا بد من المحافظة عليها وهيَ: حُرّيةُ العقيدةِ، وحرّيةُ الرّأيِ، وحرّيةُ الملْكِيّةِ، والحرّيَةُ الشخصيّةُ ([2]).

ويمكن القول أن المسلمين لم يستعملوا لفظ الحرية في عصر نهضتهم وريادتهم، إلا في مجال دلالتها اللغوية، وعرف الشريعة لها، إلا أنه يمكن تعريف الحرية بالمفهوم الإسلامي بأنها: الانعتاق من العبودية لغير الله بمختلف صورها وتوجيه العبودية إلى الله وحده([3]).

---

[1] – النبهاني، تقي الدين، النظام الاجتماعي، ص ٦ ، ٧ .

[2] – النبهاني، تقي الدين، نظام الإسلام، ص ١٨ .

[3] – البدراني، هشام، تبصرة الافهام، ص ٢٨٢.

المطلب الثامن عشر: الحضارة

أولاً: الحضارة لغة

من حضر، والحُضورُ نقيض المَغيب والغَيْبةِ، ويقال فلان من أهل الحاضرة وفلان من أهل البادية وفلان حَضَرِيٌّ وفلان بَدَوِيٌّ والحضارَةُ الإقامة في الحَضَرِ، والحَضَرُ والحَضْرَةُ والحاضِرَةُ خلاف البادية، وهي المُدُنُ والقُرَى والرِّيفُ سميت بذلك لأن أهلها حَضَرُوا الأمصارَ ومَساكِنَ الديار التي يكون لهم بها قَرار، والبادية من بَدا يَبْدُو أي بَرَزَ وظهر([1]).

ثانياً: الحضارة اصطلاحاً

حين يتكلم علماء الانثربولوجيا عن الحضارة، فأنهم يقصدون بها: الإشارة إلى ثقافة تقف موقف التعارض أو التقابل مع الأفكار والقيم والأوضاع العامة السائدة في ثقافات الجماعات البدائية، وعلى ذلك فان الحضارة بالمعنى الدقيق للكلمة تصدق في نظرهم على النماذج الثقافية التي تتميز بالتغاير والتفاضل العضوي والاجتماعي، وبالأبنية الاجتماعية المعقدة التي تتلاءم وتتفق مع هذا التغاير والتفاضل([2]).

والحضارة جملة من المنجزات الإنسانية المتراكمة لأمة من الأمم، أو مجتمع من المجتمعات، خلال حقبة زمنية معينة، تمت بهدف تيسير حياة الإنسان وتسهيلها وتكميل وجوده في ضوء العقيدة السائدة في هذه الأمة أو المجتمع، وتشتمل هذه المنجزات مجالين واسعين هما: مجال المنجزات المادية، ومجال المنجزات غير المادية([3]).

---

[1] – ابن منظور، لسان العرب، مادة حضر.

[2] – أبو زيد، احمد، الحضارة بين علماء الانثربولوجيا والاركيولوجيا، الكويت، مجلة عالم الفكر، مجلد ١٥، العدد ٣، ١٩٨٤، ص ٩.

[3] – السيد، عزمي طه، علم الثقافة الإسلامية، ص ٧٣.

والحضارة عند ابن خلدون هي : الوصول إلى منتهى العمران، أي إلى منتهى التطور الثقافي الشخصي للجماعة والدخول في دور الحضارة، وهو دور الرقي الاجتماعي الثابت الذي لا يتطور[1].

ثالثاً: الفرق بين الحضارة والثقافة

لا يفرق ادوارد بيرنت تايلور(Edward Burnett Tylor)، بين الثقافة والحضارة، حيث يقدم في كتابه الثقافة البدائية(Primitive Culture)، تعريفه الشهير للثقافة فيقول:الثقافة والحضارة بمعناهما الاثنوجرافي الواسع هي: ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف، وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع، ويفضل علماء الانثربولوجيا استخدام كلمة ثقافة حين يتكلمون عن المجتمعات الأكثر تقدماً؛ لان كلمة ثقافة تشير في كتاباتهم إلى أسلوب الحياة السائد في المجتمع، بصرف النظر عن درجة تقدم هذا المجتمع أو تخلفه، وهذا لا يمنع البعض من أن يستخدم كلمة حضارة، للإشارة إلى التنظيمات الأكثر تعقيداً أو تفصيلاً[2].

وتعد الثقافة منظومة رمزية هائلة، مفاتيحها الرئيسة المعاني والدلالات الرمزية الثقافية، وتتضمن أسئلة عن الله والكون والطبيعة والإنسان والعالم الخارجي، أما الحضارة فهي نظم عالمية وتجسيدات وتطبيقات عملية واقعية، ذات معان بارزة ودلالات صريحة مباشرة، قابلة للفهم

---

[1] – الكومي، محمد شبل، في الثقافة والحضارة والترجمة، القاهرة– مصر، جامعة عين شمس، مجلة الألسن للترجمة، العدد٣، ٢٠٠٢.

[2] – أبو زيد، احمد، الحضارة بين علماء الانثربولوجيا والاركيولوجيا، الكويت، مجلة عالم الفكر، مجلد ١٥، العدد ٣، ١٩٨٤، الصفحات ٣-٢٢.

والاستيعاب، وممكنة الاستخدام والانتشار بين أصحابها المساهمين(الرواد المؤسسين والمطورين اللاحقين)، وبين أفراد المجتمعات والثقافات التي تنتقل إليها، على السواء([1]).

ولا تتساوى الثقافة والحضارة في الأهمية بالنسبة لوجود أي مجتمع واستمراره، فالثقافة متطلب مسبق لوجود أي مجتمع، أما الحضارة فليست رغم أهميتها إلا متطلبا إضافيا لاستمراره، إذ لا يمكن تاريخيا أن تكون هناك جماعات أو مجتمعات دون ثقافة، ولكن هناك الكثير من المجتمعات والأمم والشعوب ما زالت دون حضارة، وبذلك تعني خصوصية الثقافة صميمية الإنسان والمجتمع المنتج، والقيمة الذاتية للإنتاج الفكري والاجتماعي، ونوعية الحياة المعاشة، أما الحضارة فلا شيء خصوصيا بشأنها، وإنما هي شديدة العداء لمفهوم الأنا المحلي الضيق، وهي عوالم ثقافية كونية مجموع ثقافات مجتمعات العالم، ورصيد إنساني كلي متنوع وشامل([2]).

وهكذا نستطيع القول بان أول جوانب العلاقة بين الثقافة والحضارة هو اختلاف مقصد وهدف المعرفة العملية التي تشكل الثقافة والمعرفة العملية التي تثمر الحضارة، وهكذا نكون في كل من الثقافة والحضارة أمام نوعين مختلفين من المعرفة العملية فرّق بينهما غاية كل منهما([3]).

رابعاً: الفرق بين الثقافة والعلم

لا يمكن اعتبار علوم الطب والصيدلة والفلك والرياضيات والفيزياء والكيمياء...الخ، مجالات علمية عالمية واقعية دنيوية وصريحة حيادية، إلا بمقدار ما تود الثقافات المحلية المستقبلة لها، أو المتعاملة معها، إحاطتها برموز وعقائد وايدولوجيات ثقافية إضافية خاصة، فالسيارة مثلا

---

[1] – ساري، سالم، إشكاليات الثقافة والحضارة: مصادر وأبعاد الصراع القادم، مجلة البصائر، جامعة البتراء الأردنية، عمان – الأردن، مجلد ٢، العدد١، ١٩٩٨، ص ٩٢.

[2] – ساري، سالم، إشكاليات الثقافة والحضارة: مصادر وأبعاد الصراع القادم، ص ٨٩.

[3] – السيد، عزمي طه، الثقافة والثقافة الإسلامية، ص ٢٤٣.

كنظام علمي تقني، انجاز وإسهام حضاري، لكن طريقة استخدامها موضوع ثقافي مختلف باختلاف الثقافات المستخدمة لها.

إن العلم عملية متطورة تاريخيا وموضوعية منهجيا، ولكنها ليست عملية متمردة على سياقها الثقافي، أو متعالية على شروط ومحددات البنية الاجتماعية التي نمت فيها وتشكلت داخلها، وليس العلم إنتاجا موضوعيا خالصا متحررا تماما من القيم، وليس هو والتكنولوجيا قبائل عالمية دائمة الترحال دون انتماء أو جنسية أو حتى لون ورائحة.

لذا تعتبر العلوم والتكنولوجيا انتاجات حضارية متطورة بأسلوب ومدى أسرع كثيرا من تطور القيم، ولكنها لا تمثل إلا انتاجات ثقافية أساسا، نابعة من المحيط الثقافي الخاص لأصحابها ومتطور بتطور الوعي للإنسان والمجتمع المنتج، وما النظريات والمناهج العلمية والطرق والأساليب التطبيقية وإنتاج السلع والآلات والحواسيب وغيرها، إلا أفكارا نابعة من قيم الثقافة الغربية الرئيسية، وممثلة لاتجاهاتها وخطوطها العامة، السائدة كنمط حياة ثقافي مميز، وهكذا يمكن فهم العلم ومناهجه في المجتمع العربي الإسلامي في الحقب الزمنية السابقة، وتطور أساليبه وتطبيقاته في الرياضيات والفيزياء والفلك...الخ، من خلال التأثير الثقافي، وتبلور سماته الحضارية من خلال التمسك بالقيم الثقافية الإسلامية([1]).

والثقافة والعلم كلاهما معرفة، لكن الثقافة معرفة عملية غايتها العمل أو الفعل أو التطبيق أو السلوك، في حين أن العلم معرفة نظرية، غايتها الوصول إلى الحقيقة فقط ([2])، كما أن طريقة الحصول على المعرفة منهما مختلفة، فالمعرفة الثقافية نحصل عليها عن طريق الإخبار والتلقي والاستنباط، وميدانها الأفكار ووجهات النظر وما يترتب عليها من نظم وقوانين، بينما نحصل على

---

[1] – ساري، سالم، إشكاليات الثقافة والحضارة: مصادر وأبعاد الصراع القادم، ص ١٠٣.

[2] – السيد، عزمي طه، الثقافة والثقافة الإسلامية، ص ٢١٥.

المعرفة العلمية عن طريق الملاحظة والتجربة والاستنتاج، وميدانها المواد المحسوسة التي تجري عليها التجارب ([1]).

خامساً: مفهوم الحضارة عند النبهاني

عرف النبهاني الحضارة بأنها: مجموع المفاهيم عن الحياة، وطريقة معينة في العيش، وأن المدنية هي الأشكال المادية المحسوسة التي تستعمل وسائل وأدوات في الحياة، بغضّ النظر عن مفاهيم الحياة وعن طريقة العيش([2]).

سادساً: الفرق بين الحضارة والمدنية

الحَضَارَة خَاصَّة حَسَب وِجْهَةِ النظر في الحَيَاةِ، أما المَدَنِيَّة فهي خَاصَّة وعامَّة، فالأشْكَال المَدَنِيَّةُ الَّتِي تَنْتُجُ عَنِ الحَضَارَةِ كالتَّمَاثِيلِ تَكُونُ خَاصَّةً، والأشْكَالُ المَدَنِيَّةُ الَّتِي تَنْتُجُ عَنِ العِلْمِ وتَقَدُّمِهِ، والصِنَاعَةِ ورُقِيِّهَا، تَكُونُ عَامَّةً، ولا تختصُّ بِهَا أُمَّةٌ مِنَ الأُمَمِ، بَلْ تَكُونُ عَالَمِيَّةً كالصِنَاعَةِ والعِلْمِ، وعليه فالمَدَنِيَّةُ الغَرْبِيَّةُ النَاجِمَةُ عَنِ العِلْمِ والصِنَاعَةِ لا يُوجَدُ ما يَمْنَعُ مِنْ أَخْذِهَا، وأمَّا المَدَنِيَّة الغَرْبِيَّةُ النَاجِمَةُ عَنِ الحَضَارَةِ الغربيةِ فلا يَجُوزُ أَخْذُهَا بِحَالٍ، لأنه لا يَجُوزُ أَخْذُ الحَضَارَةِ الغَرْبِيَّةِ، لِتَنَاقُضِهَا مَعَ الحَضَارَةِ الإسْلامِيَّةِ، في الأَسَاسِ الَّذِي تَقُومُ عَلَيْهِ، وفِي تَصْوِيرِ الحَيَاةِ الدُنْيَا، وفي مَعْنَى السَعَادَةِ للإِنْسَانِ،؛ لان الحَضَارَةَ الغَرْبِيَّة تَقُومُ عَلَى أَسَاسِ النَفْعِيَّةُ، والسَعَادَةُ عِنْدَهَا إعْطَاءُ الإنْسَانِ أَكْبَرَ قِسْطٍ مِنَ المُتْعَةِ الجَسَدِيَّةِ وتَوْفِيرَ أَسْبَابِهَا لَهُ، ولا تُوجَدُ فيها قِيَمٌ خُلُقِيَّةٌ، أَوْ رُوحِيَّةٌ، أَوْ إِنْسَانِيَّةٌ، وإنَّما تُوجَدُ قِيم مَادِّيَّةٌ ونَفْعِيَّةٌ فَقَطْ، أمَّا الحَضَارَةُ الإسْلامِيَّةُ فانها تَقُومُ على أَسَاسِ الإيمَانِ باللهِ تعالى، وأنه جَعَلَ لِلْكَوْنِ والإنْسَانِ والحَيَاةِ نِظَامَاً يَسِيرُ بِمُوجِبِهِ، فهي تَقُومُ عَلَى أَسَاسِ العَقِيدَةِ الإسْلامِيَّةِ، وهِيَ الإيمَانُ باللهِ وملائِكَتِهِ وكُتُبِهِ ورُسُلِهِ وباليَوْمِ الآخِرِ وبالقَضَاءِ والقَدَرِ خَيْرِهِمَا وشَرِّهِمَا

---

[1] - هندي ، صالح ذياب، دراسات في الثقافة الإسلامية، عمان-الأردن، دار الفكر، ط١٠، ٢٠٠٢، ص ١١، وقد تناول الفروقات بين الثقافة والعلم والحضارة والمدنية بكلام موجز دقيق.

[2] - النبهاني، تقي الدين، النظام الاجتماعي في الإسلام، ص ٦، ونظام الإسلام، ص ٣٨.

مِنَ اللهِ تعالى، فكَانَتِ العَقِيدَةُ هِيَ الأَسَاسَ للحَضَارَةِ، فهيَ قائِمَةٌ عَلَى أَسَاسٍ رُوحِيٍّ([1]).

ومن الأمثلة على انحطاط الحضارة الغربية خلقيا وإنسانيا، نظرتها إلى المرأة، حيث تَعْتَبِرُ صُورَةَ امْرَأَةٍ عَارِيَةٍ تُبْرِزُ فِيهَا جَمِيعَ مَفَاتِنِهَا شَكْلاً مَدَنِيًا، يَتَّفِقُ مَعَ مَفَاهِيمِهَا في الحَيَاةِ مَعَ المَرْأَةِ، ولذَلِكَ يَعْتَبِرُهَا الغَرْبِيُّ قِطْعَةً فَنِّيَةً يَعْتَزُّ بِهَا كشَكْلٍ مَدَنِيٍّ، وقِطْعَةً فَنِّيَةً إِذَا اسْتَكْمَلَتْ شُرُوطَ الفَنِّ، ولَكِنْ هَذَا الشَكْلَ يَتَنَاقَضُ مَعَ حَضَارَةِ الإسْلامِ، ويُخَالِفُ مَفَاهِيمَهُ عَنِ المَرْأَةِ الَّتِي هِيَ عِرْضٌ يَجِبُ أَنْ يُصَانَ، ولذَلِكَ يُمْنَعُ هَذَا التَصْوِيرُ لأنه يُسَبِّبُ إِثَارَةَ غَرِيزَةِ النَوْعِ ويُؤَدِّي إلى فَوْضَوِيَّةِ الأَخْلاقِ([2]).

---

[1] - النبهاني ، تقي الدين ، نظام الإسلام ، ص ٣٨ - ٤٠، باختصار.

[2] - المصدر نفسه، ص ٣٨ - ٤٠ ، باختصار.

المطلب التاسع عشر: العلم

أولاً: العلم لغةً

عَلِمَ يَعْلَمُ عِلْماً، نقيض جَهِلَ، ورجل علاّمة، وعلاّم، وعليم([1]).

ثانياً: تعريف العلم اصطلاحاً

العلم مجموعة من الحقائق الجزئية والعامة النظرية المتسقة في حقل من حقول المعرفة، تمّ الوصول إليها عن طريق منهج ملائم في البحث، وجرى التحقق منها([2]).

ثالثاً: تعريف النبهاني للعلم

العلم: هو المعرفة التي تؤخذ عن طريق الملاحظة والتجربة والاستنتاج، مثل علم الطبيعة وعلم الكيمياء وسائر العلوم التجريبية([3])، وعليه فان علوم الشريعة واللغة وغيرها من العلوم المرتبطة بعقيدة الأمة وشريعتها، تدخل تحت المعارف والثقافة، وليس تحت باب العلم.

---

[1] – الفراهيدي، الخليل بن احمد، العين، مادة العين واللام والميم.

[2] – السيد، عزمي طه، الثقافة والثقافة الإسلامية، ص ٢١٣.

[3] – النبهاني ، تقي الدين ، الشخصية الإسلامية ،ج١ ، ص ١٥٩.

المطلب العشرون: الثقافة

أولاً: الثقافة لغة

ثَقِفَ الشيءَ ثَقْفاً وثِقافاً وثُقُوفةً حَذَقَه ورجل ثَقْفٌ، وثَقِفٌ وثَقُفٌ حاذِقٌ فَهِم، ويقال ثَقِفَ الشيءَ وهو سُرعةُ التعلم، والحذق والظفر به([1]).

ثانياً: الثقافة اصطلاحاً

من الواجب أن نترجم معنى الثقافة ضمن سياقها الذي وردت فيه، فكلمة Culture مشتقة من الأصل اللاتيني Cultuvare ، وإذا علمنا أن الحضارة الأوروبية هي حضارة الزراعة فلا غرابة أن تطلق كلمة Culture والتي تعني الزراعة إطلاقا مجازيا عليها، فأصبحت Culture منذ ذلك الحين فكرة، ولكنها فكرة تجريدية، ومن هنا نفهم أن كلمة ثقافة العربية لم تكتسب إلى الآن قوة التجديد التي كان لنظيرتها الأوروبية، وأننا مضطرون من اجل هذا إلى أن نقرنها بكلمة Culture في مؤلفاتنا، حتى كأنها دعامة تشد من أزرها في عالم المفاهيم!([2])

والثقافة معرفة عملية مكتسبة تنطوي على جانب معياري، وتتجلى في السلوك الواعي للإنسان (فرداً وجماعة) في تعامله في الحياة الاجتماعية مع الوجود بأجزائه المختلفة (أو مع الخالق والمخلوقات) ([3]).

والثقافة كما عرفها ماثيو ارنولد(Mathew Arnold)، في كتابه (الثقافة والخوض) هي: محاولتنا الوصول إلى الكمال الشامل عن طريق العلم بأحسن ما في الفكر الإنساني، مما يؤدي إلى رقي البشرية، وعرفها (اوز فالد شبنجلر) بأنها: مرحلة التطور والنمو الحيوية([4]).

---

[1] ـ ابن منظور، لسان العرب، مادة ثقف.
[2] ـ ابن نبي، مالك، مشكلة الثقافة، ص ٢٦.
[3] ـ السيد، عزمي طه، علم الثقافة الإسلامية، ص ٢٠.
[4] ـ الكومي، محمد شبل، في الثقافة والحضارة والترجمة، القاهرة- مصر، جامعة عين شمس، مجلة الألسن للترجمة، العدد٣، ٢٠٠٢.

وقد كان مفهوم الثقافة في عصر النهضة، مجموع ثمرات الفكر في ميادين الفن والفلسفة والعلم والقانون .... الخ([1])، إلا أننا يمكن ان نعرفها بأنها: مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية، التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لا شعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه ([2]).

ثالثاً: تعريف النبهاني للثقافة

الثقافة: هي المعرفة التي تؤخذ عن طريق الإخبار والتلقي والاستنباط، مثل التاريخ واللغة والفقه والفلسفة والفنون وسائر المعارف غير التجريبية([3]).

أما الثقافة الإسلامية فهي: المعارف التي كانت العقيدة الإسلامية سبباً في بحثها، سواء أكانت هذه المعارف تتضمن العقيدة الإسلامية وتبحثها مثل علم التوحيد، أم كانت مبنية على العقيدة الإسلامية مثل الفقه والتفسير والحديث، أم كان يقتضيها فهم ما ينبثق عن العقيدة الإسلامية من الأحكام مثل المعارف التي يوجبها الاجتهاد في الإسلام كعلوم اللغة العربية ومصطلح الحديث وعلم الأصول، فهذه كلها ثقافة إسلامية لأن العقيدة الإسلامية هي السبب في بحثها (٤).

والثقافة الإسلامية، معرفة عملية مكتسبة، تنطوي على جانب معياري مستمد من شريعة الإسلام ومؤسس على عقيدته، وتتجلى في السلوك الواعي للإنسان (فرداً وجماعة) في تعامله في الحياة الاجتماعية مع الوجود (أي مع الخالق والمخلوقات) ([5])، وبالتالي فهي طريقة الحياة التي

---

[1] – ابن نبي، مالك، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق-سوريا، دار الفكر، ط٤، ١٩٨٤، ص٢٨.

[2] – ابن نبي، مالك، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، ص٧٤.

[3] – النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية ،ج١ ، ص ١٥٩.

[4] – المصدر نفسه، ج١، ص ١٦١.

[5] – السيد، عزمي طه، علم الثقافة الإسلامية، ص ٣٦.

يعيشها المسلمون في جميع مجالات الحياة، وفقاً لوجهة نظر الإسلام وتصوراته في المجال المادي (المدنية) أو المجال الروحي أو الفكري (الحضارة) ([1]).

والحقيقة وبعد هذا الاستعراض الموسع عن الحضارة والعلم والثقافة والمدنية، نجد مدى التداخل الدقيق بينها جميعا، ويرى الباحث أن تفريق النبهاني بين الثقافة والعلم، هو نفسه التفريق الذي بيناه بين الحضارة والثقافة، بكون الثقافة خاصة، أما الحضارة – وكذلك العلم – فهي عامة وعالمية، وعليه، فان القول بالتفريق بين الثقافة والحضارة، أو الثقافة والعلم، تفريق صحيح ودقيق من الناحية العقلية والشرعية والاجتماعية، إذ أن العقل يؤكد خصوصية الأمم والشعوب، كما يؤكد ارتباط منظومة العيش لكل امة بفلسفتها بالحياة، وبالتالي فان كل امة تختلف في طبيعة وأسلوب حياتها عن الأمم الأخرى، أما شرعياً، فان واقع الأمم العملي مرتبط بالتشريعات المستمدة من قوانينها وأنظمتها، وبما أن الشريعة الإسلامية تستمد أنظمتها من القرآن الكريم والسنة النبوية، فهي بلا شك تناقض وتخالف ما يضعه ويقره البشر من قوانين وتشريعات وضعية، أما اجتماعياً، فان لكل امة من الأمم عادات وتقاليد وأعراف تختلف من بلد لآخر، وبالتالي لا يمكن القول بان هذه العادات أفضل من تلك ما دام أنها كلها من وضع البشر ورغباته.

وعليه فان القول بعالمية الثقافة قول فيه تجن كبير على كل الثقافات الموجودة في العالم؛ لأنها كلها تدعي الأفضلية والكمال، علما بأنها كلها مناقضة ومخالفة لما عليه الثقافة الإسلامية، المتميزة بأنظمتها وقوانينها، وأسلوب الحياة فيها، والمنبثق من عقيدتها الإسلامية، والتي لا تماثلها عقيدة أخرى.

أما القول بعالمية العلوم والحضارات، ما لم تتعارض مع الثقافة الإسلامية في ما تدعو إليه وتعمل لتحقيقه، فهو قول صحيح، يقبله العقل والشرع والعرف، فالعقل يحتم تقليد وإتباع الآخر فيما

---

[1] – هندي، صالح ذياب، دراسات في الثقافة الإسلامية، ص ١٥.

يكتشف ويخترع وينتج من معارف وعلوم، ما دام أن فيها الصلاح والخير للأفراد والجماعات، مع ضرورة تحفيز العقل للإبداع والإنتاج، بعد المعرفة والاطلاع. أما الشرع، فلا يمنع من الاستفادة من علوم وحضارات الآخرين، ما دام أنها ليست مخالفة لثقافتنا وديننا، وما فعله السلف الصالح في ذلك، من استفادتهم من خبرات وعلوم الآخرين، خير دليل على ذلك، وقد قيل الحكمة ضالة المؤمن أنا وجدها التقطها([1]).

---

[1] - رواه الترمذي، عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا، كتاب العلم عن رسول الله، باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة، حديث رقم ٢٦١١، وقال حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه. وسنبين عند الحديث عن علوم التربية وعلم النفس، التطبيق العملي للتفريق بين العلم والثقافة.

المطلب الحادي والعشرون: الأمة والدولة

بين النبهاني أن الأمة مكونة من مجموعة الناس تجمعهم عقيدة واحدة انبثق عنها نظامها، وتربطهم طريقة معينة في العيش([1])، بينما الدولة مجموعة من الناس ومجموعة من المفاهيم والمقاييس والقناعات يربطها السلطان، فيتشكل بذلك كيان الدولة، فإذا تسلل الخلل إلى هذه المفاهيم والمقاييس والقناعات فقد تسلل إلى كيان الدولة يضرب فيها بمعول الهدم والإزالة ([2]).

ويرتبط هذا المعنى للدولة والأمة بمفهوم المجتمع وتعريفه، والذي سبق بيانه.

---

[1] – النبهاني، تقي الدين، التفكير، ص ٧٣، وسرعة البديهة، ص ٣٦.

[2] – النبهاني، تقي الدين، نداء حار إلى المسلمين، ص ٣١ .

المبحث الثاني: الإسهامات التي قدمها للتربية

المطلب الأول : مفهوم التربية وكيفية تأصيلها وعلاقة علم النفس بها

أولاً: التربية لغة

من ربب، والرَّبُّ هو الله عزّ وجل، هو رَبُّ كلّ شيءٍ أي مالكُه، وله الرُّبوبيَّة على جميع الخَلْق لا شريك له، والرَّبُّ يُطْلَق على المالكِ والسَّيِّدِ والمُدَبِّر والمُرَبِّي والقَيِّم والمُنْعِم، والرَّبّ بمعنى التربية ([1]).

ثانياً: التربية اصطلاحاً

يعتبر مفهوم التربية، من أكثر المفاهيم التربوية إشباعا وبحثا وتناولا، نظراً لما له من أهمية في تحديد وجهة نظر الفلسفة التي ينطلق منها أي باحث، حيث أن مفهوم التربية ينطلق من اختلاف الفلسفات التربوية المتعددة في انطلاقتها الفلسفية، وبالتالي اختلافها في الغاية والهدف الذي تريد التربية تحقيقه، وسيبين الباحث بعض تعريفات التربية، ومدلولاتها، لينطلق منها إلى كيفية تأصيل النبهاني لها.

من هنا يمكن القول بان التربية: عملية نمو – فردي واجتماعي وإنساني– لشخصية المتعلم بشكل متكامل، وتتصف بالاستمرار ووضوح الهدف؛ لأنها عملية تفاعلية وليست سلبية، فالمربي يتعهد فيها المتربي جسمياً وعقلياً وعاطفياً وروحياً واجتماعياً، ويقدم له معارف ويكسبه مهارات([2])، كما أنها تنمية شاملة للفرد في جميع مناحي الحياة، وذلك لإعداد الإنسان الصالح([3]).

كما أن التربية(Education): عملية تعلم ناجحة عادة، حيث يتم التعلم بطريقة يستطيع بها المتعلم أن يعبر عن ذاتيته من خلال ما يتعلمه، ثم يطبقه فيما بعد ويتكيف معه بمرونة بخصوص

---

[1] – ابن منظور، لسان العرب، مادة ربب.

[2] – عبيدات، زهاء الدين، القيادة والإدارة التربوية في الإسلام، عمان–الأردن، دار البيارق، ط١، ٢٠٠١، ص٢٨.

[3] – المحيلبي، بدر حمد، مقدمة الفكر التربوي الإسلامي، الكويت، مكتبة الفلاح، ط١، ٢٠٠٥، ص٥٣.

المشاكل والمواقف، غير التي يأخذها في الاعتبار في عملية التعلم([1])، فهي تهيئ الظروف المساعدة، لنمو الشخص، نمواً متكاملاً، من جميع النواحي الشخصية، والعقلية، والخلقية، والجسمية، والروحية، فهي تتناول شخصية الفرد ككل متكامل، ولا تقتصر على المدرسة وحدها؛ لان التأثير متبادل بين المدرسة والمجتمع([2]).

وبالتالي فهي – أي التربية- نوع من أنواع النشاط، تهدف إلى تنمية قدرات الفرد واتجاهاته، وغيرها من أشكال السلوك، ذات القيمة الايجابية في المجتمع الذي يعيش فيه، حتى يمكنه أن يحيا حياة سوية في هذا المجتمع، كما أنها أوسع مدى من التعليم (Teaching)، الذي يمثل المراحل المختلفة التي يمر بها المتعلم، ليرقى في المعرفة في دور العلم([3]).

ومن ذلك يتبين لنا أن التربية مفهوم، له معاني متعددة، اختلف الباحثون في تحديده، نظراً لاختلاف الفلسفات التي ينطلق منها تعريفها، وهذا من الأسباب التي دفعت النبهاني إلى عدم اعتبار ما ينبثق عن التربية علوماً، كما سنبين لاحقا.

أما إذا اعتبرنا التربية هي الأداة التي تمكن من حسن استغلال مؤهلات الإنسان، وحسن استخدام أدوات التسخير، وان من خلالها ينمي الإنسان قدراته، واستعداداته العقلية والمهارات الحسية، ويتدرب على الاستخدام الصحيح للسمع والبصر والفؤاد وما تتطلبه من تحديد العمليات المعرفية والميادين العلمية([4])، فهي بذلك متكاملة مع العلوم والمعارف الأخرى، وتسير معها جنباً إلى جنب في تحقيق الغاية المرجو تحقيقها من الأفراد والجماعات، ألا وهي رضوان الله تعالى.

---

[1] – الدبوس، جواهر، القاموس التربوي، الكويت، مجلس البحث العلمي، ٢٠٠٣، ص ٦٩.

[2] – رابح، تركي، أصول التربية والتعليم، الجزائر- الجزائر، ديوان المطبوعات، ط٢، ١٩٩٠، ص ٧١.

[3] – بدوي، احمد تركي، معجم مصطلحات التربية والتعليم، القاهرة-مصر، دار الفكر، ١٩٩٠، ص ١٠٣.

[4] – الكيلاني، ماجد عرسان، فلسفة التربية الإسلامية، ص ١٥٦.

وإذا انحرفت التربية، فأنها تفرز شياطين من البشر، منحرفين عن سنن السلوك وقوانين الاجتماع الإلهية، لذا كان لا بد من تنظيم إشباع حاجات النفس الإنسانية بطريقة صحيحة، متوافقة مع الفطرة والعقل، ومستمدة من الشرع الحنيف.

وإذا كان علماء التربية الحديثة يعرفون (التربية) بأنها: تغيير في السلوك، فان الباحث يتبنى التعريف القائل بان التربية تعني المعرفة + التطبيق، أي هي إعداد الإنسان المسلم لإنتاج المعارف المتسمة بالأصالة والمعاصرة، في ميادين الحياة المختلفة، ثم إعداده ليحسن – أي يتقن إدارياً وفكرياً وممارسة– توظيف هذه المعارف في حياة الأفراد والجماعات، في ضوء علاقاته بالخالق والكون والإنسان والحياة([1]).ومن هنا كان اعتبار النبهاني أن علوم التربية وعلم النفس وعلم الاجتماع.ليست من العلوم، بل هي تدخل في الثقافة؛ لأنها ليست نتيجة فكرية، وإنما مجرد تخيلات(نظريات) وفروض، وأفكار عقلية فقط([2]).

كما اعتبر–النبهاني– أن من أهم الصعوبات التي تقف في وجه قيام دولة إسلامية، وجود إكبار عام لبعض المعارف الثقافية، واعتبارها علوماً عالمية، وذلك كعلم الاجتماع، وعلم النفس، وعلوم التربية، واعتبار أن الحقائق التي جاءت بها هي نتيجة تجارب، فيأخذون ما تأتي به قضايا مسلمة يحكمونها في أمور الحياة، فتعلم في مدارسنا وجامعاتنا كعلوم، ونطبقها في الحياة ونستعين بها في أمور الحياة، ولذلك يستشهد بما قاله علماء النفس وعلماء الاجتماع وعلماء التربية أكثر مما يستشهد بالقرآن الكريم والحديث النبوي، وكان من نتيجة ذلك أن وجدت عندنا أفكار ووجهات نظر خاطئة من جراء تعلمها وإكبارها، وصار من الصعوبة بمكان أن يقبل القول الذي يخالفها([3]).

---

[1] – الكيلاني، ماجد عرسان، مناهج التربية الإسلامية، ص ٧٧.

[2] – النبهاني، التفكير، ص ٢٩، وانظر، نقطة الانطلاق لحزب التحرير ،نشرة للحزب صدرت عام ١٩٥٤، ص٨

[3] – النبهاني، الدولة الإسلامية، ص ١٥٠ – ١٥٣.

والحقيقة أن هذه المعارف هي ثقافة وليست علماً؛ لأنها تأتي عن طريق الملاحظة والاستنباط، ولا توجد فيها تجارب، وتطبيقها على الناس لا يعتبر تجارب، وإنما هو ملاحظات متكررة على أشخاص مختلفين، وفي ظروف وأوضاع مختلفة فهي ملاحظة واستنباط، وليست تجربة كتجربة المختبر حين يجرب فيه الشيء أو يجرب عليه، ولذلك تدخل في الثقافة لا في العلم، وفوق ذلك فهي ظنية قابلة للخطأ والصواب، على أنها مبنية على أساس مغلوط، لأنها مبنية على النظرة للفرد والمجتمع، فهي مبنية على النظرة الفردية، ولهذا تنتقل نظرتها من الفرد إلى الأسرة، إلى الجماعة إلى المجتمع، على اعتبار أن المجتمع مكون من أفراد، ولهذا تعتبر المجتمعات منفصلة، وأن ما يصلح لمجتمع لا يصلح لمجتمع آخر، فخطأ النظرة إلى المجتمع ترتب عليها خطأ النظريات التربوية في علوم التربية، وخطأ النظريات في علم الاجتماع، لأنها مبنية على هذه النظرة، وهي نظرة خاطئة؛ لأنها علوم ظنية، وليست حقائق قطعية([1]).

كما بين -النبهاني- ان نظرية الاقتصاد القومي الغربية، مرتبطة بفكرة (الحماية التربوية)، والمشتقة من نظرية الصناعات الثقيلة، فأصحاب نظرية الاقتصاد القومي، يرون أن النمو الاقتصادي للأمة يجب أن يهدف إلى إعطائها السلطان السياسي، مع السلطان الاقتصادي([2]).

ويرى الباحث أن العلوم التي موضوعها الإنسان، كعلوم التربية، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والعلوم السياسية، والقانون، وعلم الإنسان، وعلوم الاقتصاد، ومنهجية التاريخ، وما شابه ذلك، قد استأثر الله تعالى بهذه العلوم جميعاً، وذلك بإنزالها على الإنسان، تكريماً وحفظاً له من الضلال والهلاك، وتوفيراً لعناء التعب فيما لا خير للإنسان فيه، بل الشر كل الشر أن يترك للإنسان البحث في علوم موضوعها الإنسان، فهو أكرم عند الله من أن تكون نفسه وتربيته

---

[1] – لمعرفة الفرق بين العلم والثقافة راجع المبحث السابق من هذا الفصل.

[2] – النبهاني ،تقي الدين، النظام الاقتصادي، ص ١٧٥ .

وشخصيته ومشاعره وأحاسيسه وعواطفه محلاً للتجارب والاستنتاجات!، وهذا لا يعني أن الإنسان في العلوم الإنسانية مجرد متلق، بل ترك الله تعالى مجالاً للتجربة والبحث فيها، شريطة أن يظل الوحي هو المصدر الرئيس للعلوم الإنسانية والاجتماعية، وهو الموجه والمرشد والضابط للمصدرين الآخرين (العقل والتجربة).

أما سبب استئثار الله تعالى في ضبط وتوجيه العلوم الإنسانية والاجتماعية، فهو للحيلولة دون التصرف فيها بغير التوجيهات الربانية، تكريماً للإنسان، وحفظا للإنسانية من الضياع والمعاناة النفسية والاجتماعية، وتحقيقاً لسعادتها في الحياة الدنيا والآخرة، وفي هذا كله رحمة من الله تعالى بالإنسان، الذي أطلق لنفسه عنان البحث للبحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، فاخضع الإنسانية للتجارب كما يتعامل مع المادة، فضل وهلك، وأضل غيره وأهلكهم، وإذا كنا جميعاً متفقون على أن القرآن الكريم ليس كتاب طبيعة وعلوم بحته، ولا كتاب في الفيزياء ولا في الكيمياء ولا في الطب، فإننا نمكن أن نعتبره كتاباً في النفس والعلاقات الإنسانية والعلوم الاجتماعية،وعندها لا حاجة للأخذ من غيره([1]).

وبعد تفريق النبهاني بين الطريقة العلمية والطريقة العقلية في البحث–كما سبق بيان ذلك في الفصل الثالث– بين أنه بسبب الخلط بين الأفكار الاستنتاجية الناتجة عن الطريقتين، هو الذي دفع البعض إلى اعتبار علم النفس علماً، وان أفكاره أفكار علمية، لأنها جاءت بناء على ملاحظات جرى تتبعها على الأطفال في ظروف مختلفة وأعمار مختلفة، فسموا تكرار هذه الملاحظات تجارب، بالرغم من أنها أفكار عقلية؛ لأن التجارب العلمية، هي إخضاع المادة لظروف وعوامل غير ظروفها وعواملها الأصلية، وملاحظة أثر هذا الإخضاع، أما ملاحظة الشيء

---

[1] – القيسي، مروان إبراهيم، المدخل إلى علم النفس في الإسلام، احد مقررات طلبة البكالوريوس بجامعة اليرموك، بدون دار نشر، ط١، ٢٠٠٦. ص ٦، بتصرف.

في أوقات وأحوال مختلفة فليس بتجارب علمية، وعليه فملاحظة الطفل في أحوال مختلفة وفي أعمار مختلفة لا يدخل في بحث التجارب العلمية، ولا يعتبر طريقة علمية، وإنما هو ملاحظة وتكرار للملاحظة واستنتاج فحسب، فهو طريقة عقلية وليست طريقة علمية، وعليه فإن أفكار علم النفس أفكار عقلية وتدخل في الثقافة ولا تدخل في العلم ومثلها علوم التربية وعلم الاجتماع، ولان هناك قداسة للطريقة العلمية، كان لا بد من بيان أن قابلية الخطأ فيها أساس من الأسس التي يجب أن تلاحظ حسب ما هو مقرر في البحث العملي، وقد حصل الخطأ في نتائجها بالفعل، وظهر ذلك في كثير من المعارف العلمية التي تبين فسادها بعد أن كان يطلق عليها حقائق علمية([1]).

وقد بين النبهاني أن علم النفس خطأ من وجهين:

أولاً: لأنه يعتبر الدماغ مقسماً إلى مناطق، وأن كل منطقة لها قابلية خاصة، وأن في بعض الأدمغة قابليات ليست موجودة في أدمغة أخرى، مع أن الدماغ واحد وأن تفاوتت الأفكار التي تنتج، واختلافها تابع لتفاوت المحسوسات، والمعلومات السابقة واختلافها، وأنه لا توجد في دماغ قابلية لا توجد في الآخر بل جميع الأدمغة فيها قابلية الفكر في كل شيء متى توفر الواقع المحسوس، والحواس، والمعلومات السابقة للدماغ، لكن الأدمغة تتفاوت في قوة الربط والإحساس، كما تتفاوت العيون في قوة الإبصار وضعفه، ولذلك لا أساس لما جاء في علم النفس من القابليات.

ثانياً: يعتبر علم النفس الغرائز كثيرة، منها ما اكتشف ومنها ما لم يكتشف، وبنى العلماء على هذا المفهوم للغرائز نظريات خاطئة، علما أن الغرائز ثلاث فقط([2]).

---

[1] – النبهاني، تقي الدين، نقطة الانطلاق، ص ٨ – ١٢، بتصرف، والدولة الإسلامية، ص ١٥٤.

[2] – النبهاني، تقي الدين ، الدولة الإسلامية، ص ١٥٥، بتصرف، وسنبين أنواع الغرائز عند النبهاني في المطلب اللاحق.

ويرى الباحث أن ما ذهب إليه النبهاني، فيه جانب كبير من الصواب، إذ أن الأبحاث العلمية الجارية على المخ وجهاز الأعصاب، لم تصل بعد إلى درجة الرسوخ والإحاطة، إلا أن ثمار ما تم إنجازه تقدم شواهد بينة تشير إلى أن الإنسان مزود بالوسائل والأدوات التي تهيئ لتكامل أدوات عملية المعرفة، كما أن الأبحاث لا زالت مستمرة في هذا الميدان([1]).

[1] - انظر، الكيلاني، ماجد عرسان، فلسفة التربية الإسلامية، ص ٣٥١ وما بعدها، حيث فصل الحديث عن تقسيمات الغربيين للدماغ، وكيفية تحقيق النظرة التكاملية بين أدوات المعرفة (الوحي والعقل والحواس).

المطلب الثاني : المشكلة وكيفية علاجها

يعتبر أسلوب حل المشكلات من أساليب التدريس الحديثة، وهو نشاط تعليمي يواجه فيه الطالب مشكلة (مسألة أو سؤال) فيسعى إلى أيجاد حل أو حلول لها، وذلك من خلال القيام بخطوات مرتبة، تماثل خطوات الطريقة العلمية في البحث والتفكير، فيصل من خلالها المتعلم – أو المتعلمين– إلى حل لهذه المشكلة، و غالباً ما تكون على شكل مبدأ أو تعميم.

وقد افترض النبهاني مشكلة، وبين حقيقة هذه المشكلة وما ينبغي فعله تجاهها، وكيفية علاجها، وذلك من خلال حديثه عن تنمية التفكير وأهميته في حياة الأمم والأفراد.

ومن المعلوم أن أسلوب التفكير العلمي يمر بالخطوات التالية:

١– الإحساس بالمشكلة

٢– تحديد المشكلة

٣– جمع البيانات

٤– فرض الفروض

٥– اختبار صحة الفروض

٦– التحقق من صحة الفرض النهائي ([1]).

ومن هذه الخطوات سار النبهاني في تعريف مشكلة وبيان حقيقتها وكيفية علاجها، وهذه المشكلة حسب رأي النبهاني من أهم المشاكل واعقدها، إذ أن علاجها يستوجب حل مشاكل وقضايا أخرى كثيرة مرتبطة معها، ألا وهي مشكلة التفكير.

وبعد معرفة خطوات حل المشكلة – المذكورة سابقا– نبين كيفية تناول النبهاني لهذه المشكلة وعلاجه لها.

---

[1] – النور، احمد يعقوب، علم النفس التربوي، ص ٢٧٣.

بعد التفكير مطولا في واقع الأمة وكيفية النهوض بها، شعر النبهاني – مرحلة الإحساس بالمشكلة– بوجود مشكلة مستعصية لا بد من علاجها، وان وجود هذه المشكلة يجعل الأمة في حالة تراجع مستمر، فكان الإحساس بالمشكلة هو نقطة البداية في التصدي لها، ليأتي بعد ذلك – مرحلة تحديد المشكلة –، إذ بين النبهاني أن المشكلة هي معرفة أسباب تراجع الأمة فكريا وعلميا وحضاريا وثقافيا؟ فجمع – مرحلة جمع البيانات– كل ما يتعلق بهذه المشكلة من بيانات، وذلك بعد القراءة والاطلاع الكبير والمتعمق لهذه المشكلة، ومن خلال التجارب التي مر بها وعايشها أيضا، لتأتي بعد ذلك – مرحلة فرض الفروض – والتي بين بها فرضيات متعددة لهذه المشكلة، من خلال افتراض أن مشكلة تراجع الأمة الفكري سببها، كيف نوجِد التفكير ؟ (فرضية أولى)، وأما بسبب عدم وجود سرعة البديهة(فرضية ثانية)، وإما بسبب سيطرة الغرب على البلاد العربية والإسلامية(فرضية ثالثة)، وإما بسبب وجود التفكير البطيء الضار (فرضية رابعة).

ثم قام النبهاني باختبار هذه الفرضيات – مرحلة اختبار صحة الفروض– مستعرضاً مدى صدق وصحة هذه الفرضيات التي وضعها، فقام باستبعاد الفرض الأول وذلك لكون التفكير موجود عند الناس فطرة بشكل طبيعي؛ فالإنسان يُخلق وعنده دماغ، وعنده إحساس بنقل الواقع إلى الدماغ، وهذا أمر طبيعي، وهما – أي الدماغ والإحساس– موجودان عند الإنسان منذ ولادته خِلقة وفطرة، لذلك لا يحتاج إيجادهما إلى أي جهد، ولا إلى أي عمل، ثم استبعد الفرض الثاني؛ لان سرعة البديهة لا تكون ساعة الخطر فقط، بل تأتي في حالة الخطر وفي غيره، وهي نتيجة لوجود التفكير البطيء، لذلك يجب أن يكون العلاج منصباً على المشكلة لا على نتائجها، ونتائجها تعالَج لا على أساس أنها المشكلة، ولا دون علاج المشكلة، بل تعالَج المشكلة ذاتها، ثم استبعد الفرض الثالث؛ لأنه يمكن أن تعالَج المشكلة وسيطرة الغرب موجودة ولا يشترط زوالها لحله، وذلك بمعالجة التفكير نفسه، ونقله من البطء إلى السرعة، ومن التمهل إلى الاستعجال، بالرغم من أن هذه

السيطرة هي أساس المشكلة، إلا أن الناحية الشعبية موكولة للناس وحدهم، وهذه لا تكون من غير مفاهيم الشعب، فهي التي تديم السيطرة أو تقصّر أجلها، ولكنها ليست المشكلة، وليست الأُساس.

ثم قام النبهاني بالتحقق من صحة الفرض النهائي- مرحلة التحقق من صحة الفرض النهائي- فبين أن الاستعمار الغربي، عندما عرف من خلال دراسته ووعيه أن التفكير موجود لدى الشعوب بشكل طبيعي، صار همه كيف يعطله، وكيف يجعله غير منتج، وبالتالي كيف يجعله ضاراً إن لم يستطع تعطيله، فالمشكلة هي إذاً أن التفكير أصبح ضاراً، فكيف نزيل عنه هذا الضرر ونجعله نافعاً؟

ثم بين أن إزالة الضرر عن التفكير وجعله سريعاً متعمقا وغير بطيء، تكون من خلال الابتعاد عن الإسراف في التفكير، وبالتالي تكون الفلسفات الآلية التي لا داعي لها، وكذلك من خلال الابتعاد عن شمول التفكير لكل شيء؛ لأنه سيشمل سرعة البديهة والتفكير البطيء، وهما يحتاجان إلى التفكير السريع لا البطيء، وبالتالي يصبحان هما الأصل.

ولإزالة الضرر عن التفكير أيضا، لا بد من الشك في كل ما أتى من الغرب، وإلا سنظل أسرى له حتى في أفكارنا؛ لان التضليل أساس لديه، وهو سلاحه الأقوى، ثم باتي بعد ذلك إزالة الضرر عن التفكير، لأن كيفية التفكير قد جاء بها الغرب من جملة أفكاره التضليلية، فلماذا يحث عليه؟! علما بأنه أمر طبيعي وفطري في الإنسان؟! لذلك أرادوا وضع قدسية للتفكير، وجعله غاية، وتجريده من العاطفة والمشاعر، وبالتالي تصبح غير مؤثرة وغير فاعلة.

وعليه يكون البطء في التفكير والضرر الحاصل عليه هو حقيقة المشكلة، وعلاجه يكون بالمعاناة، والتي تنصبّ على البطء في التفكير، ويكون ذلك من خلال عدة أمور :

أولاً: جعل البطء في التفكير، والتحليل البطيء مكروهاً للناس؛ ليظهر عليهم ميل إلى السرعة، وهو أول علامات الشفاء، فالعلاج لا يأتي بالشرح والبيان، ولا بالخُطب والكتب، وإنّما

يأتي بالكلمات المحدودة المتضمنة أعمالاً، أو بالأعمال نفسها، وهذه هي المعاناة، فالمعاناة هي أقوال محدودة وأعمال بارزة.

ثانياً: الإمعان في المتابعة، حتى يظهر على الناس ملل من هذه المتابعة.

ثالثاً: أن ينوّع هذه المتابعة، بمعنى أنه قد طرح أمام الناس مستقبلهم وواقعهم وتاريخهم، فليطرح عيشهم، ورتابة هذا العيش، وكيفيته، ثم ليطرح طريقة عيشهم وهكذا.

رابعاً: أن يكون في حالة وعي عند طرح الأشياء عليها، وعلى أثرها، وعلى التفكير بها، حتى يكون تدبره هذا وسيلة لصحة الأحكام التي يُصدرها، ولصحة الملاحظات التي يبديها، وحتى يكون الهجوم في محله، عند السامع، وعند المتكلم، وإذا فقد الوعي، فقد كل شيء، لأنه لا فائدة بالمتابعة، ولا بالتكرار، ولا بالتنويع، إلاّ إذا وُجد الوعي والتدبر، فالوعي والتدبر ضرورة من ضرورات العلاج.

ويرى الباحث بعد هذا الاستعراض لمعنى والمشكلة وحقيقتها وما ينبغي فعله لإزالة الضرر عنها وعلاجها، نموذج عملي قدمه النبهاني يصلح قاعدة لعلاج مشاكل أخرى، من خلال تتبع خطوات الحل السابقة، وبذلك يكون النبهاني قد استخدم خطوات البحث العلمي المتبع في كيفية تحديد المشكلة وعلاجها، وكل فرد يمكنه القيام بهذه الخطوات، سواء مع الناس أو مع نفسه، ويحل مشاكله من خلالها، مع التأكيد أن اكبر المشاكل واعقدها ما يتعلق بالفكر والتفكير، وجعله في حالة سمو ورفعة([1]).

---

[1] - انظر، النبهاني، تقي الدين، سرعة البديهة، ص ٥٩-٧٥، بتصرف.

المطلب الثالث : دور التربية في المجتمع

بين النبهاني أن للتربية دوراً كبيراً في المجتمع، مستشهداً بفعل النبي صلى الله عليه وسلم، في الدعوة الإسلامية، حيث سار الرسول صلى الله عليه وسلم، في مكة في دورين متتاليين: أولهما: دور التعليم والتثقيف والإعداد الفكري والروحي، وهو دور فهم الأفكار وتجسيدها في أشخاص وتكتلهم حولها، وثانيهما: دور نشر الدعوة والكفاح، وهو دور نقل هذه الأفكار إلى قوة دافعة في المجتمع تدفعه لأنّ يطبقها في معترك الحياة، لأنّ الأفكار تبقى مجرد معلومات ما دامت لم تطبق، ولا فرق بين أن تكون هذه المعلومات في الكتب أو في الأدمغة فهي مخزونة في مكان، ولذلك لا قيمة للأفكار إذا لم تنتقل إلى تطبيق لها في الحياة، والأفكار لكي تطبق لا بدّ أن تمر بدور تحويلها من فكر إلى قوة دافعة في النّاس، فتؤمن بها الجماهير، وتفهمها، وتحملها، وتكافح في سبيل تطبيقها، وحينئذٍ يصبح تطبيقها أمراً حتمياً ونتيجة طبيعية(1).

ثم بين النبهاني ان الانتقال من دور الثقافة إلى دور التفاعل هو من أدق الأدوار؛ لأنه يحتاج إلى حكمة وصبر ودقة في التصرف، وفيه يظهر الإيمان وتظهر قوة الاحتمال، ويظهر ما في النفس من صدق اللقاء، اما الانتقال للدور الثالث وهو دور تطبيق الإسلام فهو امر لا بد منه، بالرغم من ان قسوة المجتمع في مكة، كانت لا تساعد على إمكانية تلك التطبيق، حيث ازداد الاذى على المسلمين، فلم يمكنهم من التفرغ للدعوة بل حال بينهم وبينهما، بالاضافة إلى ان اعراض النّاس عن الدعوة كان يزيدهم ألماً وحزناً(2).

ومن هنا يتبين لنا ان دور التربية بمفهومها الواسع، يرتبط بالمجتمع بشكل مباشر، مع ضرورة وجود الترابط القوي بين افراده، لذلك يعتبر –النبهاني– اجتماع النّاس مع بعضهم طبيعياً، والتجمع

---

1 - النبهاني، الدولة الإسلامية ، ص ٢٢- ٢٧ ، بتصرف.

2 - المصدر نفسه، ص ٢٨- ٣٣ ، بتصرف.

بينهم أمراً غريزياً، إلاّ أن مجرد اجتماعهم ببعضهم لا يجعل منهم مجتمعاً، وإنما يجعل منهم جماعة، ويبقون جماعة فقط إذا اقتصروا على مجرد الاجتماع، فإذا نشأت بينهم علاقات لجلب المصالح لهم، ودفع المفاسد عنهم، جعلت هذه العلاقات من هذه الجماعة مجتمعاً، غير أن هذه العلاقات لا تجعل منهم مجتمعاً واحداً إلاّ إذا توحدت نظرتهم إلى هذه العلاقات بتوحيد أفكارهم، وتوحد رضاهم عنها وسخطهم منها بتوحيد مشاعرهم، وتوحدت معالجاتهم لهذه العلاقات بتوحيد النظام الذي يعالجها، ولذلك كان لا بد من النظرة إلى الأفكار والمشاعر والأنظمة حين النظر للمجتمع؛ لأنها هي التي تجعله مجتمعاً معيناً له لون معين(1).

وتعمل التربية على بث روح الجهاد، وحب التضحية في الافراد والمجتمعات، لذلك يرى- النبهاني- ان للإسلام طريقة معينة في الحياة تنتج عن مجموع مفاهيمه عنها، وهي تتمثل بثلاثة أمور: أحدها: إن الأساس الذي بنيت عليه هو العقيدة الإسلامية، وثانيها: إن مقياس الأعمال في الحياة هو أوامر الله ونواهيه، وثالثها: أن معنى السعادة، هو نوال رضوان الله، للحصول على الطمأنينة الدائمة، والتي لا تحصل إلاّ به(2).

ويمكن القول ان دور التربية في المجتمع دور رئيس، اذ ان التربية هي التطبيق العملي لمفاهيم الاسلام وافكاره، وبالتالي لا بد من تضافر جميع مؤسسات المجتمع كافة، لتحقيق الغايات والاهداف التي تسعى التربية لتحقيقها، والتي في قمة هرمها، تحقيق العبودية لله تعالى، واعمار الارض، وفق منهج الاسلام، المستند إلى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

---

1 - النبهاني، الدولة الإسلامية، ص ٣٤- ٣٩ ، بتصرف.

2 - المصدر نفسه، ص ٤٢، بتصرف.

المطلب الرابع: دلالة الفكر على الحياة الدنيا وكيفية تركيزه تركيزاً منتجاً ([1])

يرى النبهاني أن الإنسان ينهض بما عندَهُ مِن فكرٍ عَنِ الحياةِ والكونِ والإنسانِ، وَعَن عَلاقَتِهَا جميعِها بما قبلَ الحياةِ الدُنيا وما بعدَها، فكانَ لا بُدَّ مِن تغييرِ فكره الحاضرِ تغييراً أساسياً شاملاً، وإيجادِ فكرٍ آخرَ لَهُ حتّى ينهَضَ، لأنَّ الفكرَ هو الذي يوجِدُ المفاهيمَ عنِ الأشياءِ، ويركِّزُ هذِهِ المفاهيمَ، والسلوكُ الإنسانيُ مربوطٌ بمفاهيمِ الإنسان، والطريقُ لتغييرِها، هُوَ إيجادُ الفكرِ عَنِ الحياةِ الدنيا، إلا أن هذا الفكر عَنِ الحياةِ الدنيا لا يتركَّزُ تَرَكُّزاً مُنْتِجاً إلاّ بعدَ أنْ يُوجَدَ الفكرُ عَنِ الكونِ والإنسانِ والحياةِ، وعمّا قبلَ الحياةِ الدنيا وعمّا بعدَها، وعَنْ عَلاقَتِها بما قبلَهَا وما بعدَهَا([2]).

وبالرغم من أن الإيمانَ بالخالقِ فِطْرِيٌ في كلِّ إنسانٍ، إلا أنه غيرُ مُوصِلٍ إلى تركيزٍ إذا تُرِكَ وَحْدَهُ، إذ لا بد من حل العقدة الكبرى، من خلال جعل العقيدة الإسلامية هي الأساس في هذا الحل، وبالتالي يمكن الإنسان أنْ ينتقِلَ إلى الفكرِ عن الحياةِ الدنيا، وإلى إيجادِ المفاهيمِ الصادقةِ المُنتِجةِ عنها([3]).

ومن هنا فان التفكير والتفكر ينتج الفكر حتماً؛ لان الفكر هو تمام التأمل في حصول المعنى في الذهن، وجولان العلم في الذهن بما له واقع ليصل إلى معنى الخبر وفائدته، للتفكر في حقيقة أمر الدنيا والآخرة، أما الفكر عن الحياة الدنيا فهو التفكر فيها، وكل تفكر في هذا المتاع هو فكر عن الحياة الدنيا، أي كل تأمل ينتج أفكاراً تحل مشكلات الإنسان الغذائية، أو الصحية، أو

---

[1] - المقصود بالفكر عن الحياة الدنيا: هو مجموع الآراء والأحكام التي تربط الإنسان بالأشياء بنمط وطريقة معينة. أما الفكر عن الكون والإنسان والحياة، فهو المعتقد واصل الدين ، وهو العقيدة التي يؤمن بها الإنسان بعد تفكر بأمر نفسه وأمر العالم من حوله، أما المقصود بالتركيز المنتج: فهو توحيد الفكر ليكون له فائدة ممكنة، انظر البدراني، هشام، تبصرة الافهام، ص ١٤.

[2] - انظر، المبحث الأول الفصل الثالث، نظرية الوجود، لمعرفة كيفية إيجاد الفكر عن الكون والإنسان والحياة (العقدة الكبرى)، وحلها.

[3] - النبهاني، نظام الإسلام، ص٤-٩ ، بتصرف.

الاجتماعية، أو الاقتصادية، أو السياسية، أو غيرها من متعلقات الإنسان والجماعة، فهي أفكار عن الحياة الدنيا، فتتكون من جراء التفكير في هذا المتاع أفكار وآراء وأحكام عن الأشياء، أو عن نظام ترتيبها في سلوك الناس، فمجموع هذه الآراء والأحكام التي تربط الإنسان بالأشياء بنمط معين وطريقة، فيعين هذا الفكر للإنسان كيف يتعامل معها أخذاً أو رداً، فعلاً أو تركاً، فبالفكر عن الحياة الدنيا يتعين رأي الإنسان وموقفه تجاه الأشياء والأفعال، فيظهر سلوكه بأجواء مشاعر الرضا أو الغضب بحسب إدراكه ووعيه لها([1]).

كما أن الفكر عن الحياة الدنيا من الفكر بإطلاق، فإذا اعتمد الإنسان في تقريره العقل أساساً للنظر والبحث والدرس، كان هذا الإنسان على غير هدى من الله، وإذا أسس بنيان فكره عن الحياة الدنيا على أساس العقيدة الإسلامية وقاعدتها الفكرية في التشريع وسن النظم، كان هذا الإنسان مهتديا قطعاً؛ لأنه متبع لسنة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، قال تعالى: (قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ)(النور:٥٤)، لهذا كان الفكر عن الحياة الدنيا في الإسلام، هو الأحكام الشرعية التي تنظم حياة الناس في المجتمع على المستويات كافة، بجميع تنوعاتها، وبالتالي هو- أي الفكر- مجموع الآراء والأحكام التي تتعلق بإشباع الإنسان لجوعاته العضوية والغريزية([2]).

وإذا حصل اخذ الفكر وتناوله وإيجاده بطريقة صحيحة، من خلال القناعة التامة به، حصل الصواب في الفكر، والذي يكون مبنياً على النصوص الشرعية، عندها يتطلب الفكر انطلاقة صحيحة، متفاعلا مع مجريات الحياة كلها، فيحدث الفكر المستنير الجاد، فتتحقق العلاقة التكاملية بجميع المفردات المتعلقة بالإنسان، وهذا هو معنى التركيز المنتج لعملية إيجاد الفكر المستنير،

---

[1] - البدراني، هشام، تبصرة الافهام، ص ٢١٨.

[2] - المرجع نفسه، ص ٢١٩.

والذي يتطلب إيجاد مفاهيم صحيحة لجميع ممارسات الأفراد والجماعات.

ومن الأحاديث التي يمكن الاستشهاد بها للتدليل على التفكير في الحياة الدنيا بمقابل التفكير في الحياة الآخرة، حديث رَبيعَة عندما قال له النبي صلى الله عليه وسلم أن يطلب ما يريد، قَالَ: فَقُلْتُ أَنْظُرُ فِي أَمْرِي يَا رَسُولَ اللَّهِ ثُمَّ أُعْلِمُكَ ذَلِكَ: قَالَ: فَفَكَّرْتُ فِي نَفْسِي فَعَرَفْتُ أَنَّ الدُّنْيَا مُنْقَطِعَةٌ زَائِلَةٌ، وَأَنَّ لِي فِيهَا رِزْقًا سَيَكْفِينِي وَيَأْتِينِي،قَالَ: فَقُلْتُ أَسْأَلُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِآخِرَتِي فَأنه مِنْ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِالْمَنْزِلِ الَّذِي هُوَ بِهِ قَالَ فَجِئْتُ فَقَالَ مَا فَعَلْتَ يَا رَبِيعَةُ قَالَ فَقُلْتُ نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَسْأَلُكَ أَنْ تَشْفَعَ لِي إِلى رَبِّكَ فَيُعْتِقَنِي مِنْ النَّارِ... (1).

ونلحظ من الحديث أن الصحابة أدركوا التفكير في الدنيا من خلال أسئلتهم عنها، فصرفهم ذلك بعدها إلى الانشغال بالحياة الآخرة، فاستخدموا الدنيا مطيّة يركبونها، ويستمتعون في خيراتها لتوصلهم إلى غايتهم الأسمى، فالمطلوب السريع الآني الذي أراده الصحابي كان هو الحياة الدنيا، لكن تفكره بالأمر بطريقة صحيحة وبفكر مستنير، جعله يستثمر الفرصة الذهبية التي حصلت له، ليكسب نعيماً دائماً أبدياً، بدلا من نعيم زائل مؤقت، مع عدم إغفال جواز التمتع بمتاع الحياة الدنيا، ضمن ضوابط ومحددات الشرع التي بينها، قال تعالى: (وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ)(القصص:٧٧).

---

1 - رواه احمد في المسند، مسند المدنيين، حديث ربيعة بن كعب الاسلمي رضي الله عنه، حديث رقم ١٥٩٨٤.

المطلب الخامس : تعرض التربية للاستعمار

من المعلوم أن معظم الدول العربية والإسلامية قد تعرضت للاحتلال العسكري، والاستعمار الأجنبي، من منتصف القرن التاسع عشر، إلى منتصف القرن العشرين تقريباً، مما كان له اكبر الأثر السلبي، على واقع الناس ومعاشهم، بعد الخطر الذي غزا فكرهم وثقافتهم وحضارتهم، على الرغم من تطبيق الإسلام على مدى أربعة عشر قرنا خلت.

وبالرغم من أن الحَضَارَة الإِسْلامِيَّة سادتِ العَالَم، إلا أنها لَمْ تَكُنْ مُسْتَعْمِرَةً، ولَيْسَ مِنْ طَبْعِهَا الاستعمارُ، لأنها لَمْ تُفَرِّقْ بَيْنَ المُسْلِمِينَ وغَيْرِهِمْ، فَضَمِنَتِ العَدَالَةَ لِجَمِيعِ الشُعُوبِ الَّتِي دَانَتْ لها طَوَالَ مُدَّةِ حُكْمِهَا؛ لأنها حَضَارَةٌ تَقُومُ عَلَى الأَسَاسِ الرُوحِيِّ الَّذِي يُحَقِّقُ القِيَمَ جَمِيعَهَا، وتَجْعَلُ الوَزْنَ كُلَّهُ في الحَيَاةِ للعَقِيدَةِ، وتُصَوِّرُ الحَيَاةَ بأنها مُسَيَّرَةٌ بأَوَامِرِ اللهِ ونَوَاهِيهِ، وتَجْعَلُ مَعْنَى السَعَادَةِ بأنها: رِضْوَانُ اللهِ، وحِينَ تَسُودُ هَذِهِ الحَضَارَةُ الإِسْلامِيَّةُ كَمَا سَادَتْ مِنْ قَبْلُ، فَأنها سَتَكْفُلُ مُعَالَجَةَ أَزَمَاتِ العَالَمِ، وتَضْمَنُ الرَفَاهِيَّةَ للإِنْسَانِيَّةِ جَمْعَاءَ ([1]).

وحتى يحقق الاستعمار مطامعه بأسهل الطرق وأسرعها، لجأ إلى التربية، فوضع مناهج التعليم والثقافة على أساس فلسفة ثابتة، هي فصل المادة عن الروح، وفصل الدين عن الدولة، وجعل شخصيته وحدها الأساس الذي تنتزع منه ثقافتنا، وجعل حضارته ومفاهيمه ومكونات بلاده وتاريخه وبيئته المصدر الأصلي لما نحشو به عقولنا، ولذلك أصبحنا متقفين ثقافة فاسدة، تعلمنا كيف يفكر غيرنا، وتجعل فينا العجز عن أن نتعلم كيف نفكر نحن، لأن فكرنا غير متصل ببيئتنا، وشخصيتنا، وتاريخنا، ولا مستمد من مبدئنا، وبذلك أصبحنا – بوصفنا متقفين – غرباء عن الشعب، غير واعين على محيطنا، ولا على حاجاته، وبذلك صار شعور المتقفين منفصلاً عن فكرهم وعقلهم، وصاروا منفصلين عن الأمة وعن شعورها وأحاسيسها، فصار طبيعياً أن لا يؤدي

---

[1] – النبهاني، تقي الدين، نظام الإسلام، ص ٤٠ .

هذا الفكر إلى تكتل صحيح، مسبوق بتفهم صحيح، بعد أن كانت المشكلة التي تواجهها الأمة هي مشكلة النهضة بالمجتمع الإسلامي صارت المشكلة إيجاد التناسق بين الفكر والشعور عند المثقفين، وإيجاد التناسق بين أفراد المجتمع وجماعته في الفكر والشعور([1]).

كما عمد المستعمر إلى تسميم المجتمع بالوطنية، وبالقومية، وبالاشتراكية، وبالإقليمية الضيقة، وباستحالة قيام الدولة الإسلامية، وباستحالة وحدة البلاد الإسلامية، وسممه بالأفكار السياسية المغلوطة، مثل (خذ وطالب) و(الأمة مصدر السلطات) و(السيادة للشعب)، وبالأفكار الخاطئة مثل (الدين لله والوطن للجميع) و(توحدنا الآلام والآمال) و(الوطن فوق الجميع) و(العزة للوطن)، وبالآراء الواقعية الرجعية مثل(إننا نأخذ نظامنا من واقعنا) و (الرضا بالأمر الواقع) و(يجب أن نكون واقعيين) وما شاكل ذلك([2]).

ومنذ أن احتل الكافر المستعمر بلاد المسلمين، قام بتثبيت حكمه لها على الأسس التي رسمها، فدعا إلى اصدار مؤلفات تدعو لفصل الدين عن الدولة، وتدعي أن الإسلام ليس فيه أصول للحكم، وتصور الإسلام بأنه دين كهنوتي، كما عمل على تشجيع المجادلات البيزنطية، التي كانت تدور حول موضوعات مختلفة، لتحويل الاذهان عن الهدف الرئيس من خطر المستعمر وفكره، إلى انشغال الناس بقضايا جدليه سطحية([3])، فابعد عن الاذهان فكرة الخلافة، وفكرة الدولة الإسلامية، فاصبح وجودها وكأنه شبه مستحيل([4]).

---

[1] – النبهاني، التكتل الحزبي ، ص ١١ وما بعدها ، بتصرف .

[2] – المصدر نفسه، ص ١٤ وما بعدها ، بتصرف .

[3] – من القضايا التي شغل بها العالم الإسلامي، بدل انشغاله بطرد المستعمر من أرضه وإقامة الحكم الإسلامي، موضوع هل وجود الجامعة العربية أصلح وأكثر إمكانية أم الجامعة الإسلامية؟!، وكذلك كثرة عقد المؤتمرات والندوات، بالإضافة إلى انشغال الشعوب بكثرة الانقلابات والنزاعات على السلطة.

[4] – النبهاني، تقي الدين، الدولة الإسلامية، ص ١٤٤، بتصرف. لمعرفة تفاصيل الغزو التربوي والتعليمي والثقافي للدول العربية والإسلامية، انظر، الجندي، أنور، التربية وبناء الأجيال في ضوء الإسلام، بيروت-لبنان، دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢، ص١٩-٥٦.

ومن الاساليب التي لجأ اليها الاستعمار ايضا، للتاثير على عقول الناشئة من الشباب المسلمين، تشجيع استخدام ألفاظ القومية التركية للمسلمين الاتراك، وتشجيع استخدام ألفاظ القومية العربية بين الشباب العرب، فشاعت كلمة القومية والوطنية بين الشباب، وملأت الأجواء، وصارت هي موضع الفخر والاعتزاز، كما أشاع الاستعمار استعمال المفاهيم المغلوطة عن الإسلام، لتشكيك المسلمين بدينهم، وقد ساعده على ذلك أنه ثبت أركانه وأقام جميع شؤونه على أساس سياسة التعليم التي رسمها، والمناهج التربوية التي وضعها، سواء بالمدارس التي يشرف عليها أو تشرف عليها الحكومات التي أقامها مقامه، او المدارس التبشيرية التي تقوم على أساس استعماري محض، والمعاهد الثقافية التي تأخذ على عاتقها التوجيه السياسي الخطأ، والتوجيه الثقافي المغلوط، وبذلك صار الجو الفكري في المدارس على اختلافها والمعاهد الثقافية على تنوعها يثقف الأمة ثقافة تبعدها عن التفكير في الدولة الإسلامية، وتحول بينها وبين العمل من أجلها([1]).

وقامت إلى جانب ذلك المناهج السياسية في جميع البلاد الإسلامية على أساس فصل الدين عن الحياة، وصار العرف العام عند المثقفين هو فصل الدين عن الدولة، وعند عامة الشعب فصل الدين عن السياسة، وكان من جراء ذلك أن وجدت فئات من المثقفين تزعم أن سبب تأخر المسلمين هو تمسكهم بالدين، وأن الطريق الوحيد للنهضة هو القومية والعمل لها، كما وجدت فئات تدعي أن سبب تأخر المسلمين هو الأخلاق، فقامت على الأساس الأول تكتلات حزبية سياسية اسماً تعمل للقومية وللوطنية، وتعتبر العمل على أساس الإسلام دسيسة استعمارية، وتعتبرها رجعية وجموداً يؤدي إلى التأخر والانحطاط، وقامت على الأساس الثاني تكتلات جمعية على أساس الأخلاق والوعظ والإرشاد، وصارت تعمل للفضيلة والخلق، واشترطت على نفسها أن لا تتدخل في السياسة، وقامت إلى جانب المناهج السياسية القوانين التي تحفظ هذه المناهج، وتؤمن تنفيذها، فقد

---

[1] – النبهاني، الدولة الإسلامية، ص ١٤٥، بتصرف.

سنت قوانين تحول دون قيام أحزاب أو حركات سياسية إسلامية، وهكذا دأب الاستعمار منذ أن قضى على الدولة الإسلامية، إلى الآن يقيم العراقيل التي تحول دون قيام الدولة الإسلامية، ويركز جهوده للحيلولة دون إيجادها، بعد أن محاها من الوجود([1]).

ويعتبر النبهاني أن من أهم الصعوبات التي تقف في وجه قيام الدولة الإسلامية ما يلي:

١- وجود البرامج التعليمية على الأساس الذي وضعه المستعمر، والطريقة التي تطبق عليها هذه البرامج في المدارس والجامعات، وتخريجها لمن يتولى أمور الحكم والإدارة والقضاء والتعليم والطب وسائر شؤون الحياة، بعقلية خاصة تسير فيها وفق الخطة التي يريدها المستعمر، ويبين- النبهاني- أن طريق التغلب على هذه الصعوبة هو، كشف هذه الأعمال للحكام، والموظفين، وللناس جميعاً، حتى تبرز بشاعة الناحية الاستعمارية الموجودة فيها، ليتخلوا جميعاً عن الدفاع عنها، فتجد الدعوة طريقها إليهم.

٢- استمرار تطبيق البرامج التعليمية على الأساس الذي وضعه المستعمر، وحسب الطريقة التي أرادها، فجعلت برامج التعليم، تقف عقبة أمام استئناف الحياة الإسلامية، وهذه المعارف تشمل التاريخ والأدب والفلسفة والتشريع، وذلك لأن التاريخ هو التفسير الواقعي للحياة، والأدب هو التصوير الشعوري لها، والفلسفة هي الفكر الأصلي الذي تبنى عليه وجهة النظر في الحياة، والتشريع هو المعالجات العملية لمشاكل الحياة والأداة التي يقوم عليها تنظيم علاقات الأفراد والجماعات([2]).

---

[1] - النبهاني، الدولة الإسلامية، ص ١٤٦، بتصرف.انظر دور الأخلاق في المجتمعات في المطلب اللاحق.

[2] - المصدر نفسه، ص ١٥٠-١٥٣.

المطلب السادس : الأصول الفكرية للثقافة والشخصية الإسلامية

يؤكد النبهاني على أن للثقافة الإسلامية والشخصية الإسلامية، ثوابت وأصول تنطلق منها، وهي التي كانت السبب في تميزهما، كما كانت السبب في رد أو قبول ثقافات الآخرين، وكل ما يتعلق بشخصياتهم([1]).

وإذا علمنا أن كل الثقافات المختلفة تنطلق في أفكارها وحضاراتها، وكل ما ينبثق عنها، ينطلق من عقيدتها ومبادئها وتشريعاتها، ومن هنا كانت الأصول الفكرية للثقافة والشخصية الإسلامية، تنبثق كذلك من عقيدتها وأحكامها التشريعية، وعليه فان الأصول الفكرية للثقافة الشخصية الإسلامية، هي نفسها الأصول والقواعد التي بني عليها الدين(الإسلام) كله، وهي :

١- القرآن الكريم.

٢- السنة النبوية .

٣- اللغة العربية.

٤- القياس .

٥- الإجماع.

٦- العقل.

٧- الحس.

٨- التراث الإسلامي.

٩- التاريخ الإسلامي.

---

[1] - يمكن الرجوع إلى الفصل الثاني، حيث تم تفصيل الكلام عن الأدلة الشرعية ونظرة النبهاني لها.

المطلب السابع: الأخلاق وتأثيرها في المجتمع

نظم الإسلام علاقة الإنسان بخالقه ونفسه وبغيره، تنظيماً دقيقاً، وهو ما يعبر عنه بالضرورات الخمس، التي شرعت أحكام الفقه الإسلامي لأجلها، وهي الحفاظ على النفس والدين والعقل والعرض والمال، فعلاقة الإنسان بربه تشمل العقائد والعبادات، وبالعقيدة تصديق جازم مبني على الدليل اليقيني، ونظم العبادات من خلال أحكام الصلاة والصيام ونحوها، أما علاقة الإنسان بنفسه، فنظمها من خلال بيان ما يجوز للمرء تناوله من المطعومات والمشروبات وما يمتنع عليه من الملبوسات ، ويدخل في ذلك كل ما شرعه الشارع حفاظًا على نفس الإنسان وعقله وبدنه، وأما علاقة الإنسان بغيره، فنظمها من خلال المعاملات والعقوبات، وما يتعلق بذلك من بيع وإجارة ونكاح وقصاص وحدود وتعزير وأقضية وشهادات.

ومن هنا فان النبهاني يرى أن الشريعة الإسلامية لم تجعل للأَخْلاقِ نِظَاماً مُفصَّلاً، وإنما عالَجَتْ أَحْكَامَ الأَخْلاقِ عَلَى اعتبارِ أنها أوَامِرُ ونواهٍ مِنَ اللهِ تعالى، دُونَ النَظَرِ إلى تفصيلِ أنها أخْلاقٌ يَجِبُ أن تُعطَى جانباً خاصاً مِنَ العنايةِ يمتازُ عَلَى غَيْرِهِ، بَلْ هِيَ مِن حَيْثُ تفصيلُ الأَحْكَامِ، أَقَلُّ تفصيلاً مِن غَيْرِها، ولذلكَ لَمْ تَجْعَلْ لها في الفِقْهِ باباً خاصاً، فلا نَجِدُ في كُتُبِ الفقهِ الَّتِي تحوي الأَحْكَامَ الشَرْعِيَّةَ باباً يُسَمَّى بابَ الأَخْلاقِ، وَلَمْ يُعْنَ الفقهاءُ والمُجْتَهِدونَ في أَمْرِ الأَحْكَامِ الخُلُقِيَّةِ بالبحثِ والاستنباطِ[1].

ويرى النبهاني أن الأخلاق لا تؤثّر في قِيَامِ المجتمعِ بِحَالٍ، لأنَّ المجتمعَ يَقُومُ عَلَى أنظمةِ الحَيَاةِ، وتؤثّرُ فِيهِ المشاعرُ والأَفْكَارُ، وأَمَّا الخُلُقُ فلا يُؤثِّرُ في قِيَامِ المجتمعِ، ولا في رُقِيِّهِ أَوْ انحطاطِهِ، بَل المؤثرُ هُوَ العرفُ العامُ الناجمُ عَنِ المَفَاهِيمِ عَنِ الحَيَاةِ، والمُسيِّرُ للمجتمعِ لَيْسَ الخُلُقُ، وإنما هِيَ الأنظمةُ الَّتِي تُطَبَّقُ فِيهِ، والأَفْكَارُ والمشاعِرُ الَّتِي يَحمِلُها الناسُ والخُلُقُ ذاتُهُ ناجِمٌ

---

[1] – النبهاني، نظام الإسلام، ص ٧٩.

عَنِ الأفكارِ والمشاعرِ ونتيجةٌ لتَطْبِيقِ النِظَامِ، وعَلَى ذَلِكَ فلا يَجُوزُ أن تُحْمَلَ الدَعْوَةُ إلى الأخْلاقِ في المجتمعِ، لأنَّ الأخْلاقَ نتائجُ لأوامِرِ اللهِ تعالى، فهيَ تأتي مِنَ الدَعْوَةِ إلى العَقِيدَةِ، وإلى تَطْبِيقِ الإسْلامِ بصفةٍ عامّةٍ، ولأنَّ في الدَعْوَةِ إلى الأخْلاقِ قلباً للمَفاهِيمِ الإسْلامِيَّةِ عَنِ الحَيَاةِ، وإبعاداً للناسِ عَنِ تَفهُّمِ حَقيقةِ المجتمعِ ومُقوّماتِهِ، وتخديراً لَهُمْ بالفضائِلِ الفرديةِ يُؤدّي إلى الغَفْلَةِ عَنِ الوسائِلِ الحَقيقِيةِ لرُقيّ الحَيَاةِ([1]).

بل إن النبهاني اعتبر أن مِن الخطَرِ أن تُجْعَلَ الدَعْوَةُ الإسْلامِيَّةُ دَعْوَةً إلى الأخْلاقِ؛ لأنها توهِمُ أنَّ الدَعْوَةَ الإسْلامِيَّةَ دَعْوَةٌ خُلُقِيَّةٌ، وتَطْمِسُ الصُورَةَ الفِكْرِيَّةَ عَنِ الإسْلامِ، وتَحُولُ دُونَ فَهْمِ الناسِ لَهُ، وتَصْرِفُهُمْ عَنِ الطَرِيقَةِ الوحيدةِ الّتِي تؤدّي إلى تَطْبِيقِهِ وهيَ قِيَامُ الدَوْلَةِ الإسْلامِيَّةِ، والشَرِيعةُ الإسْلامِيَّةُ حِينَ عالَجتْ عَلاقَةَ الإنسَانِ بنفسِهِ بالأحْكَامِ الشَرْعِيّةِ المتَعَلِّقةِ بالصِّفاتِ الخُلُقيةِ، لَمْ تَجْعَلْ ذَلِكَ نِظَاماً كالعباداتِ والمعاملاتِ، وإنّما راعَتْ فِيها تَحقيقَ قِيَمٍ معينةٍ، أمَرَ اللهُ بِهَا، كالصدقِ والأمَانةِ وعَدَمِ الغِشّ والحَسَدِ، فهي تَحْصُلُ مِنْ شَيءٍ واحِدٍ هُوَ الأمْرُ مِنَ اللهِ تعالى بالقِيمةِ الخُلُقيةِ، كالمكارِمِ والفضائِلِ، فالأمانةُ خُلُقٌ أمرَ اللهُ بِهِ، فيَجِبُ أنْ تُراعَى قِيمتُها الخُلُقيةُ حِينَ القِيَامِ بِهَا، ولذَلِكَ تتحَقّقُ بِهَا القِيَمَةُ الخُلُقيةُ وتُسَمّى أخْلاقاً، وأمّا حُصولُ هَذِهِ الصفاتِ مِن نَتائجِ الأعْمَالِ كالعِفّةِ الناتجةِ عَنِ الصَلاةِ، أوْ حصُولُها مِن وجُوبِ مراعاتِها عِنْدَ القِيَامِ بالمعاملاتِ كالصّدقِ في البيعِ، فلا تَحْصُلُ فِيهِ قِيمَةٌ خُلُقيةٌ، لأنها لَمْ تكنْ مقصودةً مِن القِيَامِ بالعَمَلِ، بَلْ كَانَتْ هَذِهِ الصفاتُ الحاصِلَةُ مِن نتائِجِ الأعْمَالِ، ومن وجوبِ المراعاةِ، صفاتٍ خُلُقِيّةً للمؤمِنِ حِينَ يعبُدُ اللهَ، وحِينَ يَقُومُ بالمعاملاتِ، فإنَّ المؤمنَ حَقّقَ بالقصدِ الأولِ القِيَمةَ الرُوحيَّةَ مِن الصَلاةِ وحَقّق بالقَصْدِ الثاني القِيمةَ المَادّيّةَ مِن التجارةِ، واتَّصَفَ في نفسِ الوقتِ بالصفاتِ الخلقيةِ([2]).

---

[1] – النبهاني، نظام الإسلام، ص ٨٠.

[2] – النبهاني، نظام الإسلام، ص ٨٠.

إلا أن هذا لا يعني نفي كون الأخلاق من الشريعة الإسلامية، بل هي لازمةٌ لزوماً حَتْمِيّاً لأوامِرِ اللهِ تعالى، وتَطْبِيقِ الإسْلامِ، وضَرورَةَ اتِّصافِ المُسْلِمِ بالأَخْلاقِ الحسَنَةِ، فهي جزءٌ مِن هَذِهِ الشَرِيعةِ، وقسمٌ مِن أوَامِرِ اللهِ ونَوَاهِيهِ، لا بُدَّ مِنْ تَحقيقِها في نفسِ المُسْلِمِ ليتِمَّ عَمَلُهُ بالإسْلامِ، ويَكْمُلَ قِيَامُهُ بأوَامِرِ اللهِ، غَيْرَ أنَّ الوصولَ إليها في المجتَمعِ كلِّهِ يَكُونُ عَن طَرِيقِ إيجادِ المشاعرِ الإسْلامِيَّةِ، والأفْكَارِ الإسْلامِيَّةِ، وبتَحْقيقِها فـي الجَمَاعَةِ تتحقَقُ فـي الأفرادِ ضَرورَةً، وبَدَهِيٌّ أنَّ الوصولَ إليها لا يَكُونُ بالدَعْوَةِ إلى الأَخْلاقِ، بَلْ بالطَرِيقِ المشارِ إليها مِن إيجادِ المشاعرِ والأفْكَارِ، غَيْرَ أنَّ البَدْءَ يقضي بإعدادِ كتلةٍ بالإسْلامِ كُلِّهِ، يَكُونُ فِيها الأفرادُ كأجزاءٍ في جَمَاعَةٍ، لا كأفرادٍ مستقلِّينَ، ليحَمِلوا الدَعْوَةَ الإسْلامِيَّةَ الكامِلَةَ في المجتمعِ، فيُوجِدُوا المشاعرَ الإسْلامِيَّةَ، والأفكَارَ الإسلامِيَّةَ، فيدخُلَ الناسُ في الأَخْلاقِ أفواجاً تَبَعاً لدخولِهِمْ في الإسْلامِ أفواجاً([1]).

وقد بَيَّنَ الشَرْعُ الصفاتِ الَّتِي يُعتَبَرُ الاتِّصافُ بِهَا خُلُقاً حسناً والَّتِي يعتَبَرُ الاتِّصافُ بِهَا خُلُقاً سَيِّئاً، فحثَّ عَلَى الحَسَنِ مِنْهَا ونهى عَنِ السيِّئ، وعَلَيهِ فقَدْ كَانَ اندِماجُ الأَخْلاقِ بباقِي أنظمةِ الحَيَاةِ، كفيلاً بأَنْ يهيِّئَ المُسْلِمَ تهيئةً صالحةً، لا سِيَّما وأَنَّ الاتصافَ بالخُلُقِ هُوَ إجابةٌ لأوامِرِ اللهِ تعالى واجتنابٌ لنَوَاهِيهِ، لا لأَنَّ هَذَا الخُلُقَ يَنْفَعُ أَوْ يَضُرُّ في الحَيَاةِ، وهذا مما يَجْعَلُ الاتصافَ بالخُلُقِ الحسنِ دائمياً وثابتاً ما ثَبَتَ المُسْلِمُ عَلَى القِيَامِ بتَطْبِيقِ الإسْلامِ، ولا يدورُ حَيْثُ دَارَتِ المَنْفَعَةُ، لأنه لا تُقْصَدُ مِنْهُ النَفعِيَّةُ، بَلْ يَجِبُ أن تُسْتَبْعَدَ مِنْهُ ([2]).

ويرد النبهاني على من يستدل بقوله تعالى:(**وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ**)، وقوله صلى الله عليه وسلم، «**إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق**)([3])، بان هذا فهم مغلوط لهذه النصوص، لان الآية فيها

---

[1] – المصدر نفسه، ص ٨١، بتصرف.

[2] – المصدر نفسه، ص ٨٢ .

[3] – رواه البيهقي، في السنن الكبرى، ج١٠، ص ١٩٤، والطبراني، في المعجم الأوسط، حديث رقم٧٠٨٧، وصححه الألباني، بالسلسلة الصحيحة، حديث رقم ٤٥. وفي رواية أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وصف لشخص الرسول صلى الله عليه وسلم، وليس للمجتمع، أما الحديث فهو يتعلق بصفات الفرد لا بالجماعة، ومبنياً كذلك خطأ الشاعر في قوله:

وإنّما الأممُ الأخلاقُ ما بَقِيَتْ   فإنْ همُ ذهبتْ أخلاقُهمْ ذَهَبُوا

على أن الأمم لا تكون بالأخلاق، وإنما تكون بالعقائد التي تعتنقها، وبالأفكار التي تحملها، وبالأنظمة التي تطبقها ([1]).

ويؤيد الباحث ما ذهب إليه النبهاني، بكون الأخلاق تتعلق بصفات الفرد لا بصفات الجماعة، وان المحرك للمجتمع هو الأنظمة، والمؤثر فيه هو المشاعر والأفكار، وان الأخلاق نتائج لأوامر الله تعالى، وهي مرتبطة وتابعة للعقيدة، وليست منفصلة عنها، وان الأمة تحيا بأفكارها وعقائدها أولا، ثم بتمسكها بالأخلاق.

إلا أن الباحث يخالف النبهاني، في عدم الدعوة للأخلاق، وعدم الخوض في تفصيلاتها؛ فالدين عقيدة وأحكام(شريعة)، وبما أن الأخلاق جزء من الدين، كان لا بد من الدعوة إليها، كما يدعى إلى العقيدة والأحكام الأخرى، صحيح أن الدعوة إليها لا تكون منفصلة عن الدعوة لعقيدة التوحيد وما يتبعها من أحكام، إلا أنها تبقى في حقيقتها دعوة متضمنة للدعوة بشكل عام.

أما القول بأثر تعلق الأخلاق بصفات الأفراد، فهذا لا يعني عدم انعكاسها على المجتمع، والنصوص الشرعية قد فصّلت بين الدين والخلق، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم،: إِذَا خَطَبَ إِلَيْكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ فَزَوِّجُوهُ إِلَّا تَفْعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ

وَسَلَّمَ: إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ، رواه احمد، في المسند، مسند باقي المكثرين، مسند أبي هريرة رضي الله عنه، حديث رقم ٥٨٩٥. والحاكم في المستدرك، كتاب تواريخ المتقدمين من الأنبياء والمرسلين، باب آيات رسول الله صلى الله عليه وسلم، حديث رقم ٤١٨٧.

[1] - النبهاني، التكتل الحزبي، ص ٩.

عَرِيضٌ([1])، ففرق بين الدين والخلق، كما أن الدعوة إلى الأخلاق جزء من الدين، بعد الدعوة إلى العقيدة الإسلامية والاعتقاد بها، إذ أن الأخلاق تمثل تطبيقاً عملياً لأفكار الإسلام ومبادئه في الواقع.

وقد بوب علماء الحديث أبواباً كثيرة في الحديث عن الأخلاق، لا مجال لحصرها لكثرتها، منها مثلاً، باب حسن الخلق، بالموطأ، والبخاري، وسنن أبي داود، وسنن الترمذي، وسنن الدرامي، وصحيح ابن حبان، وغيرها من أبواب الأخلاق في كتب الحديث.

وقد عد النبي صلى الله عليه وسلم، حسن الخلق من كمال الإيمان، فيكون سوء الخلق من نقصانه: قال ρ: إن أكمل المؤمنين إيمانا أحسنهم خلقاً وإن حسن الخلق ليبلغ درجة الصوم والصلاة([2])، وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: قال رسول الله ρ: خصلتان لا يجتمعان في مؤمن البخل وسوء الخلق([3]).

بل إن أكثر ما يدخل الناس الجنة حسن الخلق، سئل النبي صلى الله عليه وسلم، ما أكثر ما يدخل الجنة؟ قال: التقوى وحسن الخلق، وسئل ما أكثر ما يدخل النار قال: الأجوفان الفم والفرج([4]).

---

[1] – رواه الترمذي، الجامع الصحيح، كتاب النكاح عن رسول الله، بَاب مَا جَاءَ إِذَا جَاءَكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ فَزَوِّجُوهُ، حديث رقم ١٠٠٤، وحسنه الألباني، في تخريجه للجامع، حديث رقم ١٠٩٦.

[2] – رواه أبو يعلى، بالمسند، مسند شعيب بن الحبحاب، باب أكمل المؤمنين إيماناً وأحسنهم خلقاً، حديث رقم ٤٠٥٧، وحسنة الألباني، في السلسة الصحيحة، حديث رقم ١٥٩٠.

[3] – رواه الترمذي، في الجامع الصحيح، كتاب البر والصلة عن رسول الله، باب ما جاء في البخيل، حديث رقم ١٨٨٥، وقال الترمذي حديث غريب، وصححه الألباني، في صحيح الترغيب والترهيب، حديث رقم ٢٦٠٨، وقال الألباني صحيح لغيره.

[4] – رواه ابن ماجة، في السنن، كتاب الزهد، باب ذكر الذنوب، حديث رقم ٤٢٤٦، وحسنه الألباني في تخريجه لسنن ابن ماجة، حديث رقم ٤٢٤٦.

وعرّف النبي ρ البر بأنه حسن الخلق، فعَنْ النَّوَّاسِ بْنِ سِمْعَانَ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم، عَنْ الْبِرِّ وَالْإِثْمِ فَقَالَ الْبِرُّ حُسْنُ الْخُلُقِ وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِي صَدْرِكَ وَكَرِهْتَ أَنْ يَطَّلِعَ عَلَيْهِ النَّاسُ([1])، وهو من أثقل الأعمال وزنا يوم القيامة، عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ قَالَ:سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: مَا مِنْ شَيْءٍ يُوضَعُ فِي الْمِيزَانِ أَثْقَلُ مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ وَإِنَّ صَاحِبَ حُسْنِ الْخُلُقِ لَيَبْلُغُ بِهِ دَرَجَةَ صَاحِبِ الصَّوْمِ وَالصَّلَاةِ([2])،

ومن أجمل الصفات التي يتصف بها المسلم حسن الخلق وطول الصمت([3])؛ لان سوء الخلق يفسد الأعمال، كما يفسد الخل العسل، والله يحب الجمال ومعالي الأخلاق ويكره سفسافها([4]).

ومن مجمل هذه الأحاديث نرى أهمية الأخلاق ودورها في حياة الأفراد والجماعات، صحيح أن الأخلاق هي ثمرة من ثمار العقيدة، وان التمسك بالعقيدة وتطبيق شرائع الإسلام وأنظمته، ينتج

---

[1] – رواه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تفسير البر والإثم، حديث رقم ٤٦٣٢.

[2] – رواه الترمذي، في الجامع الصحيح، كتاب البر والصلة عن رسول الله، باب ما جاء في حسن الخلق، حديث رقم ١٩٢٦، وقال الترمذي هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ، ورواه أبو داود، في السنن، كتاب الأدب، باب في حسن الخلق، حديث رقم، ٤١٦٦، وصححه الألباني، في صحيح وضعيف الجامع الصغير، حديث رقم ٥٧٢٦. وفي رواية احمد، في المسند، أثقل شيء في الميزان الخلق الحسن، مسند القبائل، من حديث أبي الدرداء عويمر رضي الله عنه، حديث رقم ٢٦٢٢٤.

[3] – قال صلى الله عليه وسلم: عليك بحسن الخلق وطول الصمت فوالذي نفسي بيده ما تجمل الخلائق بمثلهما. رواه أبو يعلى في مسنده، مسند ثابت البناني عن انس، باب ألا أدلك على خصلتين هما اخف على الظهر وأثقل في الميزان، رقم ٣٢١٠، وحسنه الألباني، في السلسلة الصحيحة، حديث رقم ١٩٣٨.

[4] – رواه ابن أبي الدنيا، بكتاب الحوائج، بلفظ عن بعض أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قال: قيل: يا رسول الله من أحب الناس إلى الله ؟ قال: أنفعهم للناس، وإن أحب الأعمال إلى الله سرور تدخله على مؤمن: تكشف عنه كربا، أو تقضي عنه دينا، أو تطرد عنه جوعا، ولأن أمشي مع أخي المسلم في حاجة أحب إلي من أن أعتكف شهرين في مسجد، ومن كف غضبه ستر الله عورته، ومن كظم غيظه، ولو شاء أن يمضيه أمضاه، ملأ الله قلبه رضى، ومن مشى مع أخيه المسلم في حاجة حتى يثبتها له ثبت الله قدميه يوم تزل الأقدام، وإن سوء الخلق ليفسد العمل كما يفسد الخل العسل، كتاب قضاء الحوائج، باب من أحب الناس إلى الله؟ قال: انفعهم للناس، حديث رقم ٣٦، وحسنه الألباني في السلسلة الصحيحة، حديث رقم ٩٠٦.

وروى الحاكم في المستدرك، عن سهل بن سعد الساعدي، أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم، يقول: إن الله كريم يحب الكرم ويحب معالي الأخلاق ويكره سفسافها، كتاب الإيمان، حديث رقم ١٤١.وصححه الألباني في صحيح وضعيف الجامع الصغير، حديث رقم ١٧٤٣.

عنه بالمحصلة أخلاق فاضلة، إلا أن الدعوة إلى الأخلاق لا تعني انفصالها عن ما ارتبطت به من عقيدة وفكر، بل هي دعوة للتأكيد على مدى أهميتها في حياة الأمم والشعوب، فهي ترجمة عملية وتطبيق واقعي لمفاهيم الإسلام ومبادئه، بل وما الدعوة إلى العقيدة نفسها إلا خلق رفيع لا يقوم به إلا من أيقن بوحدانية الله تعالى وتفرده بالعبودية، وهذا ما فهمه المسلمون عندما فتحوا العالم وأخضعوه لحكم الإسلام بأخلاقهم، قبل أن تصل إليه سيوفهم.

إلا أن الباحث يؤكد على أن الدعوة إلى الأخلاق، يجب أن لا تكون مجردة عن ما ارتبطت به من عقيدة وأفكار ومشاعر، بل لا بد من تكامل النظرة إليها جميعاً، لتحقق الإصلاح المطلوب؛ لأن إصلاح المجتمع- كما قال النبهاني- إنما يحصل بإصلاح الأفكار والمشاعر التي تسيطر عليه، وبإصلاح النظام الذي يطبق فيه؛ لأن الذي يؤدّي إلى نهضة الأمة هو الارتفاع الفكري، المبني على الأساس الروحي، لا النظرة الخلقية ([1]).

---

[1] - منهج حزب التحرير في التغيير، ص ٢٨، بتصرف.

المطلب الثامن: أنواع الغرائز ومظاهرها

يقول علماء الغرب إن الغرائز كثيرة ولا حصر لها، فهناك غريزة الملكية وغريزة الخوف وغريزة الجنس وغريزة القطيع، إلى غير ذلك من الغرائز التي قالوا بها، لكن النبهاني يرى أن الغرائز محصورة بثلاث غرائز، هي:

١- غريزة البقاء: ومن مظاهرها، الخوف، والملك، والشجاعة، وغيرها.

٢- وغريزة النوع: ومن مظاهرها، الميل إلى المرأة عن شهوة، والميل إلى المرأة عن حنان، والميل إلى إنقاذ الغريق، والميل إلى إغاثة الملهوف، والأبوة والأمومة... الخ، ولا تسمى غريزة الجنس؛ لأن الجنس يجمع الحيوان والإنسان، والغريزة هي الميل الطبيعي، والميل الطبيعي إنما هو من الإنسان للإنسان، ومن الحيوان للحيوان، فالميل بشهوة من الإنسان للحيوان هو شاذ وليس طبيعياً، وهو انحراف بالغريزة وشذوذ بها، لذا فهي غريزة النوع وليست غريزة الجنس؛ لأنها لبقاء النوع الإنساني لا لبقاء جنس الحيوان.

٣- وغريزة التدين أو التقديس: ومن مظاهرها، الميل لعبادة الله، والميل لتقديس الأبطال، والميل لاحترام الأقوياء، وغيرها[1].

١- الفرق بين الغريزة ومظهر الغريزة

يرى النبهاني أن الأصل في الغرائز هو الشعور بالبقاء، أو بقاء النوع أو العجز الطبيعي، فنتج عن هذا الشعور أعمال، فكانت هذه الأعمال مظاهر لتلك الأصول الطبيعية، ويرجع كل

---

[1]- النبهاني ، التفكير ، ص ٤٣ ، و نظام الإسلام ، ص ٢٦ يتصرف ، والنظام الاجتماعي، ص ١٥وص٦٣، والدولة الإسلامية، ص١٥٦. وحول رأي علماء النفس الغربيين بالغرائز وعددها، انظر، عدس، عبد الرحمن، علم النفس العام، عمان- الأردن، مكتبة الأقصى، ط١، ١٩٨١، ص ٧٩ وما بعدها. وفراج، عثمان لبيب، أضواء على الشخصية والصحة العقلية، القاهرة- مصر، مكتبة النهضة المصرية، ط١، ١٩٧٠، ٦٩ وما بعدها.

مظهر منها إلى الغرائز الثلاثة السابقة، وعلماء النفس الغربيون، لم يفرقوا بين الغريزة ومظهر الغريزة، أي بين كون الطاقة أصلية أو مظهراً من مظاهرها، فالطاقة الأصلية (الغريزة)، هي جزء من ماهية الإنسان فلا يمكن علاجها، ولا يمكن محوها، ولا يمكن كبتها، ولا بد أن توجد بأي مظهر من مظاهرها، بخلاف مظهر الطاقة الأصلية، أي مظهر الغريزة، فأنه ليس جزءاً من ماهية الإنسان، ولذلك يمكن علاجه، ويمكن محوه، ويمكن كبته، فغريزة البقاء من مظاهرها الأثرة ومن مظاهرها الإيثار، فيمكن معالجة الأثرة بالإيثار، بل يمكن محوها، ويمكن كبتها، وكذلك غريزة النوع لا يمكن علاجها، ولا محوها، ولا كبتها، ولكن معالجة مظاهرها ممكنة، بل يمكن محو هذه المظاهر ويمكن كبتها، فمثلاً يمكن معالجة الميل للمرأة بشهوة بالميل بحنان للأم، فالحنان يعالج الشهوة كما يعالج الإيثار الأثرة([1]).

٢- الغريزة والخاصيات المتعلقة بها

كَمَا خلقَ الله في الأشياءِ خاصيَّاتٍ كذلكَ خلقَ في الإنسانِ الغرائزَ والحاجاتِ العُضويَّةَ، وجعلَ فيهَا خاصيَّاتٍ معيَّنةً كَخَوَاصِّ الأشياءِ، فخلقَ في غريزةِ النَّوعِ خاصيَّةَ الميلِ الجنسيِّ، وفي الحاجاتِ العضويَّةِ خاصيَّاتٍ كالجوعِ والعطشِ وَنَحْوِهِما، وجعلها لازمةً لها حَسَبَ سنَّةِ الوجودِ، والله تعالى وحدَهُ هوَ الَّذي خلقَ الأشياءَ والغرائزَ والحاجاتِ العضويَّةَ، وقَدَّرَ فيها خواصَّهَا، وهيَ ليستْ مِنْها ولا شأنَ للعبدِ فيها ولا أثر لهُ مطلقاً، وفي هذهِ الخاصيَّات قابلية لأنْ يعملَ الإنسان بوساطَتِهَا عملاً سواء خيرا أم شرا، وهذه الخاصيَّاتُ الَّتي وُجِدَتْ في الأشياءِ والغرائزِ والحاجاتِ العضويَّةِ منَ اللهِ سواءً أنتجتْ خيراً أم شرّاً، فالميلَ الجِنْسِيَّ والميلَ للتملُّكِ الموجودَان في غريزَتَي النوعِ والبقاءِ، والجُوعَ والعطشَ الموجودَان في الحاجاتِ العضويَّةِ، كلُّهَا منَ اللهِ تعالى، لكنَّ الَّذي يفعلُ الخيرَ

---

[1] - النبهاني، التفكير، ص ٤٢، بتصرف .

والشرُّ هوَ الإنسانُ وليستِ الغريزةُ أو الحاجةُ العضويّةُ ([1]).

أمّا الإدراكُ الشُعُوريّ فيرى النبهاني أنه ناتجٌ عنِ الغرائزِ والحاجاتِ العُضويّةِ، وهو يحصُلُ عندَ الحيوانِ كما يحصُلُ عندَ الإنسانِ، فيعرِفُ منْ تِكْرَارِ إعطائِهِ التُفّاحَةَ والحجرَ أنَّ التُفّاحَةَ تُؤكَلُ والحجرَ لا يُؤكلُ، كما يعرفُ الحمارُ أنَّ الشَعِيرَ يُؤكلُ وأنَّ التُرابَ لا يُؤكلُ، وهذا التمييز راجعٌ للغرائزِ وللحاجاتِ العضويَّةِ، وهوَ موجودٌ عندَ الحيوانِ كما هوَ عندَ الإنسانِ([2]).

وقد نظم الإسلام الحاجات العضوية والغرائز تنظيماً دقيقاً، وان لا يكون إشباعها على حساب بعض، ليسعد الإنسان بها، لا أن توصله فوضوية الغرائز إلى درك الحيوانات، فالإنْسَانُ فِيهِ حَاجَاتٌ عُضْوِيَّةٌ، وغَرَائِزُ لا بُدَّ مِنْ إشْبَاعِهَا، وإشْبَاعُ هَذِهِ الغَرَائِزِ لا يُسَمَّى نَاحِيَةً رُوحِيَّةً ولا نَاحِيَةً مَادِّيَّةً، وإنَّمَا هُوَ إشْبَاعٌ فَقَطْ، إلاَّ أنَّ هَذِهِ الحاجاتِ العُضْوِيَّةَ والغَرَائِزَ إذَا أُشْبِعَتْ بنِظَامٍ مِنْ عِنْدِ اللهِ بِنَاءً عَلَى إدْرَاكِ الصِلَةِ باللهِ كَانَتْ مُمَيَّزَةً بالرُوحِ، وإنْ أُشْبِعَتْ بِدُونِ نِظَامٍ، أوْ بنِظَامٍ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ، كَانَ إشْبَاعاً مَادِّيّاً بَحْتاً يُؤَدِّي إلى شَقَاءِ الإنْسَانِ، فغَرِيزَةُ التَدَيُّنِ –مثلاً– إنْ أُشْبِعَتْ مِنْ غَيْرِ نِظَامٍ أوْ بنِظَامٍ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ بِعِبَادَةِ الأوْثَانِ أوْ عِبَادَةِ الإنْسَانِ، كَانَ ذَلِكَ إشْرَاكاً وكُفْراً، وإنْ أُشْبِعَتْ بأَحْكَامِ الإسْلامِ كَانَ ذَلِكَ عِبَادَةً، لذلك كان لا بدَّ منْ نظامٍ يُنظِّمُ غرائزَ الإنسانِ وحاجاتِهِ العضويّة، وان يكون هذا النظام منَ اللهِ تعالى([3]).

٣- الفرق بين دماغ الإنسان والحيوان فيما يتعلق بالغرائز

إن دماغ الحيوان لا يوجد فيه ربط للمعلومات، وإنما يوجد فيه استرجاع الإحساس، وهذا الاسترجاع خاص بما يتعلق بالغرائز والحاجات العضوية ولا يتعداه لغيرها، فأنت إذا ضربت

---

[1] – النبهاني ، تقي الدين ، نظام الإسلام ، ص ١٢ -١٣ ، بتصرف.

[2] – المصدر نفسه، ص ٢٥، بتصرف.

[3] – المصدر نفسه، ص٦وص ٤٢، بتصرف، والشخصية الإسلامية، ج١ ، ص ١٣.

الجرس وأطعمت الكلب عند ضرب الجرس، فأنه إذا تكرر ذلك يفهم الكلب إذا قرع الجرس أن الأكل آت ولذلك يسيل لعابه، والبقر وهي ترعى تتجنب العشب السام، والعشب الذي يضرها، وهذا تمييز غريزي، أما تعلم بعض الحيوانات حركات أو أعمالاً تقوم بها وهي لا تتعلق بالغريزة، فهو تقليد ومحاكاة وليس عن عقل وإدراك؛ لان دماغ الحيوان لا توجد فيه خاصية ربط المعلومات وإنما عنده تذكر الإحساس والتمييز الغريزي، فما يتعلق بالغريزة يقوم الحيوان به طبيعياً سواء أحسه أو استرجع إحساسه به، أما ما لا يتعلق بالغريزة فلا يمكن أن يقوم به طبيعياً إذا أحسه، ولكن إذا تكرر هذا الإحساس واسترجعه فأنه يمكن أن يقوم به تقليداً ومحاكاة وليس قياماً طبيعياً، أما الإنسان فإن دماغه توجد فيه خاصية ربط المعلومات وليس مجرد استرجاع الإحساس فقط، فالشخص يرى رجلاً في بغداد ويأخذ معلومات عنه ، ثم بعد عشر سنين يراه في دمشق فيسترجع إحساسه به، فيربط حضوره لدمشق بالمعلومات السابقة عنه، ويدرك معنى حضوره لها، وهذا بخلاف الحيوان فأنه لو استرجع الإحساس بذلك الرجل لا يدرك معنى حضوره، وإنما يحس بما يتعلق بالغرائز لديه عند رؤية ذلك الرجل، فدماغ الإنسان فيه خاصية الربط واسترجاع الإحساس، ولكن الحيوان لا توجد لديه خاصية الربط، وإنما يوجد لديه فقط استرجاع الإحساس([1]).

٤- الفرق بين الاسترجاع والربط في الغرائز

الفرق بين ما يتعلق بالغرائز والحاجات العضوية وما يتعلق بالحكم على الأشياء ما هي، أن ما يتعلق بالغرائز يمكن للإنسان بتكرار الإحساس أن يسترجعه، ولكنه لا يمكن أن يربط هذه المعلومات في الحكم على الشيء ما هو في غير ما يتعلق بالغرائز والحاجات العضوية، فعملية الاسترجاع لا تكون إلا فيما يتعلق بالغرائز والحاجات العضوية، ولكن عملية الربط تكون في كل

---

[1]- النبهاني، تقي الدين، التفكير، ص ٢١، وما بعدها، بتصرف .

شيء، سواء ما يتعلق بالغرائز والحاجات العضوية أو ما يتعلق بالحكم على الأشياء ما هي، فالمعلومات السابقة لا بد منها في الربط، وميزة الإنسان على الحيوان إنما هي في خاصية الربط، فكل ما هو متعلق بالغرائز والحاجات العضوية، حتى لو ربط وجعل معلومات هو عملية استرجاع وليس عملية ربط([1]).

٥- الفرق بين الحاجات العضوية والغرائز

الطاقة الحيوية التي تتطلب الإشباع الحتمي، كالجوع والعطش وقضاء الحاجة، تسمى الحاجات العضوية، أما الطاقة العضوية التي لا تتطلب الإشباع الحتمي، وتزعج الإنسان إذا لم يحصل عليها، ويبقى حيا بدونها، فتسمى الغرائز.

والحاجة العضوية إذا لم تشبع ينتج عنها أضرار ربما تصل إلى الموت، وأما الغريزة، فأنه لا يتحتم إشباعها، وإذا لم تشبع لا ينتج عن عدم إشباعها أي ضرر جسمي أو عقلي أو نفسي، وإنما يحصل من ذلك انزعاج وألم ليس غير، بدليل أنه قد يمضي الشخص عمره كله دون أن يشبع بعض الغرائز، ومع ذلك لا يحصل له شيء من الضرر([2]).

٦- مثيرات الغريزة

الذي يثير الغريزة أمران: الواقع المادي، والفكر، ومنه تداعي المعاني، وإذا لم يوجد واحد من هذين العاملين لا تثور الغريزة، فهي لا تثور من دافع داخلي كالحاجة العضوية، بل من دافع خارجي، هو الواقع المادي، والفكر، وهذا كله ينطبق على جميع الغرائز، ينطبق على غريزة البقاء، وغريزة التدين، وغريزة النوع، سواء بسواء، دون أي تمييز بينها([3]).

---

[1] - النبهاني، تقي الدين، التفكير، ص ٢٢، وما بعدها، بتصرف .

[2] - النبهاني، النظام الاجتماعي، ص١٣- ١٥، بتصرف، و التفكير، ص ٤٥، وما بعدها، بتصرف.

[3] - النبهاني، النظام الاجتماعي، ص ١٢.بتصرف

٧- الفهم الصحيح لإثارة الغرائز وآثاره الاجتماعية

إذا كانت نظرة الجماعة إلى الصلات بين الرجل والمرأة، مسلطة على الصلة الجنسية -كما هو الحال في المجتمع الغربي-، كان إيجاد الواقع المادي، والفكر الجنسي المثيرين عند الرجل والمرأة، أمراً ضرورياً لإثارة الغريزة حتى تتطلب إشباعاً، وحتى يجري إشباعها لتتحقق هذه الصلة، وتوجد الراحة بواسطة الإشباع، أما إذا كانت نظرة الجماعة إلى الصلات بين الرجل والمرأة مسلطة على الغرض الذي من أجله وجدت هذه الغريزة- وهو بقاء النوع- كان إبعاد الواقع المادي والفكر الجنسي عن الرجل والمرأة أمراً ضرورياً في الحياة العامة، حتى لا تثور الغريزة، فينالها الألم والانزعاج، وكان حصر هذا الواقع المادي المثير في حالة الزوجية أمراً ضرورياً لبقاء النوع، ولجلب الطمأنينة والراحة، بعكس النظرة الغربية، والتي تنظر إلى هذه الصلات نظرة جنسية لا نظرة بقاء النوع، ولذلك دأبوا على تعمد إيجاد الواقع المادي والفكر الجنسي أمام الرجل والمرأة، لإثارة غريزة النوع من أجل إشباعها، ورأوا أن عدم إشباعها يسبب الكبت الذي يؤدي إلى أضرار جسمية، ونفسية، وعقلية -على حد زعمهم-، لذا تكثر عندهم الأفكار الجنسية في القصص، والشعر، والمؤلفات، وغير ذلك، ويكثر الاختلاط بين الرجل والمرأة لغير حاجة في البيوت، والمتنزهات، والطرقات، وفي السباحة، وما شاكل ذلك، لأنهم يعتبرون هذا أمراً ضرورياً ويتعمدون إيجاده، وهو جزء من تنظيم حياتهم، وجزء من طراز عيشهم([1]).

أما نظرة الإسلام إلى الصلات بين الرجل والمرأة، فأنها نظرة لبقاء النوع، لا نظرة للناحية الجنسية، وتعتبر الناحية الجنسية أمراً حتمياً في الإشباع، ولكن ليست هي التي توجه الإشباع، ومن أجل ذلك يعتبر الإسلام وجود الأفكار الجنسية بين الجماعة أمراً يؤدي إلى الضرر، ويعتبر وجود الواقع المادي الذي يثير النوع أمراً يؤدي إلى الفساد، ولذلك نهى عن الخلوة بين الرجل

---

[1] - المصدر السابق، ص ١٣. بتصرف

والمرأة، ونهى عن التبرج والزينة للأجانب، ونهى كلاً من الرجل والمرأة عن النظر للآخر نظرة جنسية، وحدد التعاون بين الرجل والمرأة في الحياة العامة، وحصر الصلة الجنسية بين الرجل والمرأة في حالتين اثنتين ليس غير، هما: الزواج، وملك اليمين([1]).

وبعد هذا العرض لرأي النبهاني رحمة الله تعالى، يقف الباحث مندهشاً أمام ما قدمه النبهاني في هذا المجال، خاصة بعد أن ملئت الكتب والمؤلفات والرسائل الجامعية، بكم هائل لأراء الغربيين، مع الانبهار بها وتعظيمها- كما قال النبهاني رحمة الله تعالى-، لكن هذه الكتب تفتقر إلى وجهة النظر الإسلامية، والمدعمة بالفكر الصحيح، والربط الجيد بين ما يمكن أخذه وتداوله، بما لا يتعارض مع ثقافتنا وديننا، وبين ما يمكن اقتباسه والإضافة عليه من العلوم والمعارف المختلفة، وكثير من الكتب التي حاولت بيان وجهة النظر الإسلامية، فيما يتعلق بعلوم التربية وعلم النفس والاجتماع وغيرها، كانت تحاول إما إيجاد التوفيق المصطلحي، أو التلوين المصطلحي، أو محاولة التأصيل المصطلحي([2])، ناسين أو متناسين، أن المصطلح كائن لغوي متميز، مستقل ذاتيا، وله مكانته الخاصة في المنظومة الثقافية، فينبت من لغة التداول الاجتماعي، ويعبر عن الروح العامة ونظام الأفكار السائد في مجتمع من المجتمعات.

---

[1] - النبهاني، المصدر نفسه، ص ١٤. بتصرف

[2] - لمعرفة المقصود بهذه المصطلحات، انظر، زرمان، محمد، الفكر الإسلامي الحديث وإشكالية المنظومة المصطلحية، اربد-الأردن، مؤتمر التجديد في الفكر الإسلامي، جامعة اليرموك، ٢٠٠١.

المطلب التاسع: التفكير وسرعة البديهة

قسم النبهاني التفكير إلى أنواع ثلاث رئيسة، انبثق عنها أخرى، حتى أوصلها إلى عشرة أنواع أو نماذج للتفكير، وبين ما يتطلبه كل نوع منها، والفئة التي تكثر من استخدام كل نوع منها، وهذه الأنواع جميعها كما يلي:

أولاً: التفكير السطحي: وهو نقل الواقع فقط إلى الدماغ دون البحث في سواه ودون محاولة إحساس ما يتصل به، وربط هذا الإحساس بالمعلومات المتعلقة به دون محاولة البحث عن معلومات أخرى تتعلق به، ثم الخروج بالحكم السطحي، وهو ما يغلب على الجماعات، ومنخفضي الفكر، وغير المتعلمين وغير المثقفين من الأذكياء، وهو تفكير عامة الناس.

وسببه هو ضعف الإحساس أو ضعف المعلومات أو ضعف خاصية الربط الموجودة في دماغ الإنسان، لذا فهو آفة الشعوب والأمم، لأنه لا يمكنها من النهضة والعيش الرغيد، فهو تفكير بدائي، بل هو شاذ، إلا أن تعوّد الأفراد عليه ورضاهم بنتائجه، يجعله عادة فيستمرون على هذا النمط من التفكير ويستمرئونه، ويتبلور ذوقهم عليه ([1]).

ويرى النبهاني، أنه بالرغم من أن التفكير السطحي ليس له علاج في الجماعات، إلا أنه يمكن رفع مستوى الواقع والوقائع فيها، وتزويد الجماعات بأفكار سامية ومعلومات كثيرة، فيرفع مستوى تفكيرهم، أما الأفراد فيمكن علاجه عندهم من خلال عدة أمور منها: أولا: إزالة العادة في التفكير الموجودة لديهم، بتعليمهم وتثقيفهم ولفت نظرهم إلى سخافة تفكيرهم وإلى سطحية أفكارهم، ثانياً: إكثار التجارب لديهم أو أمامهم، من خلال وقائع كثيرة، فيحسون بواقع متعدد ومتجدد ومتغير، ثالثاً: بجعلهم يعيشون مع الحياة ويسايرون الحياة([2]).

---

[1]- النبهاني، تقي الدين، التفكير، ص ١٠٥، بتصرف .

[2]- المصدر نفسه، ص ١٠٦، وما بعدها، بتصرف .

ثانياً: التفكير العميق : هو التعمق في الحس والمعلومات والربط، وعدم الاكتفاء بالإحساس الأولي والمعلومات الأولية والربط الأولي، ويعتبر الخطوة الثانية بعد التفكير السطحي، وهو تفكير العلماء والمفكرين([1]).

ثالثاً: التفكير المستنير: هو التفكير العميق، مضافاً إليه التفكير بما حول الواقع، وما يتعلق به، للوصول إلى النتائج الصادقة، ولذلك فإن كل فكر مستنير هو تفكير عميق، وليس كل تفكير عميق تفكيراً مستنيراً، ولذلك فإن التفكير العميق وحده لا يكفي لإنهاض الإنسان ورفع مستواه الفكري، بل لا بد حتى يحصل ذلك من الاستنارة في الفكر حتى يوجد الارتفاع في الفكر، وهو تفكير القادة والمستنيرين من العلماء وعامة الناس([2]).

رابعاً: التفكير في العيش

إشباع الحاجات العضوية كالأكل، وإشباع الغرائز كالتملك يتطلب أن يوجد لدى الإنسان تفكير به، فهو تفكير طبيعي وحتمي، ولا بد أن يكون تفكير الإنسان في العيش، مبنياً على نظرته لهذه الحياة الدنيا التي يحياها، ليحصل على العيش الراقي المستمر، الذي تكون فيه الطمأنينة الدائمة، فالتفكير بالعيش يرتقي من التفكير بعيش الإنسان نفسه إلى التفكير بعيش عائلته وعشيرته، وقومه، وأمته، والإنسانية كلها، وبالتالي يكون تفكيراً مسؤولاً ([3]).

خامساً: التفكير في الحقائق

وذلك بجعل الحكم الذي يصدر، منطبقاً تمام الانطباق على الواقع الذي نقل إلى الدماغ بواسطة الإحساس، وهذه المطابقة هي التي تجعل ما يدل عليه الفكر حقيقة، وهي إذا كانت حقيقة تتجاوب مع الفطرة تجاوباً طبيعياً، فمثلاً الله تعالى، ليس فكرة، وإنما هو حقيقة، فإن الحس قد نقل

---

[1]- النبهاني، تقي الدين، التفكير، ص ١٠٧، وما بعدها، بتصرف .

[2]- المصدر نفسه، ص ١٠٧، وما بعدها، بتصرف .

[3]- لمصدر نفسه، ص ٧٤ ، وما بعدها، بتصرف .

أثره، وهذا جعلنا نحكم على وجوده، فوجود الله حقيقة، أما ذات الله فأنها لا تقع تحت الحس ولذلك لا نستطيع الحكم عليها، فالحقيقة لا بد أن يقع عليها الحس ولا بد أن يجري التفكير بها عن طريق العقل[1].

ولا بد من لفت النظر إلى أمرين: أحدهما: المغالطات التي تحصل في الحقائق، فأنها تحصل من جراء التشابه الذي يحصل بين الحقائق أو الأفكار فيتخذ هذا التشابه أداة لطمس الحقائق، فمثلاً كون اليهود أعداء للمسلمين حقيقة وكون اليهود أعداء لأهل فلسطين حقيقة، وهاتان حقيقتان متشابهتان أو متداخلتان، ولكن المغالطة جعلت حقيقة العداء بين اليهود وأهل فلسطين هي البارزة، بل هي الملاحظة، فاتخذ هذا التشابه أو التداخل أداة لطمس حقيقة العداء بين اليهود والمسلمين، وهذا ما حذق فعله الغرب في الحقائق الموجودة عند المسلمين، لصرفهم عن الوصول إلى الحقائق، والأمر الثاني: المغالطات التي تصرف عن الوصول إلى الحقائق، إذ لا بد من الانتباه للمغالطات والتمسك بالحقائق والقبض على الحقيقة بيد من حديد، ولا بد من العمق في الفكر والإخلاص في التفكير، للوصول إلى الحقائق، ومن أخطر ما يحصل لعدم الانتفاع بالحقائق هو إهمال حقائق التاريخ، ولا سيما الحقائق الأساسية فيه، وذلك أن التاريخ فيه حقائق ثابتة لا تتغير وفيه آراء وليدة ظروف، وحقائق التاريخ هي أغلى ما لدى الإنسان، وأعلى أنواع الأفكار[2].

سادساً: التفكير بالأساليب

وهو التفكير بالكيفية غير الدائمة التي بها يقام العمل، فالأسلوب يقرره نوع العمل، ولذلك يختلف الأسلوب باختلاف نوع العمل، والأساليب قد تتشابه، فمثلاً أسلوب الدعاية لفكرة يتشابه مع أسلوب الدعوة لهذه الفكرة، كل منهما يعتمد على عرض الفكرة على الناس ولكن هذا التشابه قد

---

[1]- النبهاني، تقي الدين، التفكير، ص ٨٢، وما بعدها، بتصرف .

[2]- المصدر نفسه، ص ٨٤، وما بعدها، بتصرف .

يضلل حملة الدعوة وقد يضلل أصحاب الدعاية لفكرة، ولذا لا يكفي أن يكون الأسلوب نافعاً في العمل الجديد كما نفع في غيره من الأعمال ([1]).

سابعاً: التفكير بالوسائل

وهو التفكير بالأدوات المادية التي تستعمل للقيام بالأعمال، والأساليب لا قيمة لها إذا استعملت وسائل لا توصل إلى حلها، وإذا لم يكن التفكير بالوسائل موجوداً عند التفكير بالأسلوب، أو كانت الوسائل ليست من النوع الذي ينفذ به هذا الأسلوب، فأنه لا قيمة للتفكير بالأساليب، ولا قيمة للأساليب التي فكر فيها، وعليه فأنه لا يصح أن يجري التفكير بالوسائل إلا على ضوء الأسلوب الذي يجري التفكير به، الوسائل اشد خفاء من الأساليب، وذلك لأن الأساليب يكفي أن يجري التفكير بها حتى تقرر، ولكن الوسائل لا بد أن يجري التفكير بها وتجربتها لتقرر هذه التجربة صحتها وعدم صحتها وصلاحها لنوع الأسلوب وعدم صلاحها([2]).

ثامناً: التفكير في الغايات والأهداف

لا بد من تحديد ما يهدف إليه الفرد أو الأمة، وهو ضروري للوصول إلى التفكير المثمر، فالغايات والأهداف تختلف باختلاف الناس، إلا أنه مهما تكن الغايات والأهداف لدى الشعوب والأفراد، فإن الصبر على تحقيق الأهداف، والجد في ملاحقتها إنما يكون في الغايات القريبة، أما تحقيق الغايات البعيدة فأنه يحتاج إلى جدية ثم إلى الصبر والملاحقة(المتابعة)، والأفراد أقدر على الصبر من الشعوب والأمم؛ لأن الرؤية عندهم أكثر وضوحاً وأقوى من الجماعات، فتجمع الناس يضعف لديهم التفكير والرؤية، وكلما كبر العدد قلت الرؤية، لذا فالأولى بالغاية التي توضع للشعوب أن تكون قريبة ممكنة التحقيق، لأن الجماعة أقرب من الفرد لرؤية الممكن وأقل احتمالاً

---

[1]- النبهاني، التفكير، ص ٩٠، وما بعدها، بتصرف .

[2]- المصدر نفسه، ص ٩٤، وما بعدها، بتصرف .

للمصاعب الكبيرة، فالممكن عقلاً لا تستطيع الشعوب أن تجعله غاية، بل الممكن فعلاً هو الذي يمكن أن تراه وتسعى لتحقيقه، بعكس النظرة الفرية لذلك([1]).

عاشراً: التفكير بالتغيير

وهو ضروري للحياة؛ لأن ركود الحياة والاستسلام للأقدار، هو من أخطر الآفات التي تجعل الشعوب والأمم تنقرض وتندثر مع الأحداث والأيام، ولذلك كان التفكير بالتغيير من أهم أنواع التفكير، فلا يستسيغه الخاملون ولا يقبله الكسالى، لأن التغير ثمنه باهظ، ولأن من تتحكم فيهم العادات، يرون به ضرراً عليهم، ونقلاً لهم من حال إلى حال، لذلك كان التفكير بالتغيير خطراً على صاحبه، وكان من أشد ما يحارب حرباً لا هوادة فيها، بين جميع أنواع التفكير؛ لأنه يجب أن يبدأ بالأساس، وذلك بتغيير المقاييس والمفاهيم والقناعات، وعندها تتغير قيم الأشياء، وقيم الأفكار، وبالتالي تتغير مقومات الحياة ([2]) .

الحادي عشر: التفكير بالنصوص

يرى النبهاني أن النصوص التي تسطر أربعة نصوص هي:

أولاً: النصوص الأدبية: وهي نصوص موضوعة للذة وهز المشاعر وإن حوت معارف يستفيد منها العقل، وتعنى بالألفاظ والتراكيب أكثر من عنايتها بالمعاني، وصياغة الألفاظ والتراكيب هي التي تعتمد عليها صياغة المعاني، لأن الغاية من النص ليس تعليم الناس الأفكار بل إثارة مشاعرهم([3]).

مشاعرهم([3]).

---

[1]- النبهاني، التفكير، ص ٩٧ ، وما بعدها، بتصرف .

[2]- المصدر نفسه، ص ١١٩، وما بعدها، بتصرف .

[3]- المصدر نفسه، ص ١٢٥ ، وما بعدها، بتصرف .

ثانياً: النصوص الفكرية

النصوص الفكرية تخالف النصوص الأدبية؛ لأن النص الأدبي لا يقف عند الحقائق والمعارف، ولا يقصد منه تغذية العقل بالأفكار، وإنما يحاول تقريب هذه الحقائق إلى الأذهان، فيختار ما يوجد التأثر والانفعال، أما النص الفكري، فيقصد به تغذية العقل بالأفكار، فيقف عند حد الحقائق والمعارف بغض النظر عن كونها تهز المشاعر أو لا تهزها، فهو يتقصد اجتلاء الأفكار وليس تقريبها، وهو لا يتأتى إلا بوجود معلومات سابقة، وإدراك لواقعها وتصور حقيقي لمدلولها، وشرطه الوصول إلى الحقائق سواء أثرت على المشاعر أم لا ([1]).

ثالثاً: النصوص التشريعية:

والتفكير بالتشريع يحتاج إلى معرفة اللغة العربية، والأفكار الإسلامية، ومعرفة الواقع والفقه فيه، ثم معرفة الحكم الشرعي، وتطبيق هذا الحكم على الواقع، فإن انطبق عليه كان حكمه، وإن لم ينطبق عليه لم يكن حكمه، فيبحث عن حكم آخر ينطبق عليه، لذلك فإن التفكير بالتشريع لا يتأتى لكل الناس، فهو أصعب أنواع التفكير، ويحتاج إلى أمرين اثنين: معرفة دلالة الألفاظ والتراكيب، ثم المعاني التي تدل عليها هذه الألفاظ والتراكيب، ثم استعمال معلومات معينة للوقوف على الفكر أو استنباط الفكر منها ([2]).

- **رابعاً: التفكير السياسي** : وهو لرعاية شؤون الناس، بالتفكير بنصوص الأخبار والوقائع وربط الحوادث ببعضها، ويحتاج إلى معلومات سابقة في مستوى الفكر، ونفس الموضوع، لذا فهو أعلى أنواع التفكير وأصعبها؛ لعدم وجود قاعدة له يبنى ويقاس عليها.

والتفكير السياسي بالوقائع والحوادث الجارية، يحتاج إلى خمسة أمور رئيسية مجتمعة:

---

[1] - النبهاني، المصدر السابق، ص ١٣١ ، وما بعدها، بتصرف .

[2] - المصدر نفسه، ص ١٤٤، وما بعدها، بتصرف .

أولاً: تتبع جميع الوقائع والحوادث والأخبار التي تقع في العالم.

ثانياً: معلومات أولية مقتضبة، عن ماهية الوقائع والحوادث، سواء أكانت معلومات جغرافية أو تاريخية، أو فكرية، أو سياسية.

ثالثاً: عدم تجريد الوقائع من ظروفها وعدم تعميمها.

رابعاً: تمييز الحادثة والواقعة، فيعرف مصدر الخبر، وموقع وقوع الواقعة والحادثة وزمانها، والوضع الذي حصلت فيه، والقصد من وجودها أو من سوق الخبر عنها ومدى إيجاز الخبر والإسهاب فيه وصدقه أم كذبه، إلى غير ذلك مما يتناوله التمحيص.

خامساً: ربط الخبر بالمعلومات وبغيره من الأخبار، فالخبر إذا ربط بغير ما يجب أن يربط به يقع الخطأ التضليل والخداع.

والتفكير السياسي يكون في الأفراد الجماعات، وهو ضروري للأمة قبل الحكام، وضروري لاستقامة الحكم أكثر من ضرورته لإيجاد الحكم، فلقد وقع للأمة الإسلامية الكثير من المصائب والويلات بسبب سوء التفكير السياسي، فهو يدمر الشعوب والأمم ويهدما ([1]).

- **صفات المفكر**

المفكر لا بد أن يكون جاداً في تفكيره، بعيداً عن العبث، ولا تتحكم عادة التفكير بالشيء أو بالعمل به، في التفكير، فإذا أبعد العبث وأبعدت العادة فأنه يوجد التفكير الجاد، وللأسف فان كثيراً من الناس تفكيرهم خال من الجدية، فيقومون بأعمالهم عن طريق العادة وبحكم الاستمرار، والعبث في تفكيرهم موجود بشكل بارز، فالكسل يتنافى مع الجدية، واتقاء الأخطار يصرف عن الجدية، والحياء والخوف والاعتماد على الغير يحول دون الجدية([2]).

---

[1]- النبهاني، تقي الدين، التفكير، ص ١٥١، وما بعدها، بتصرف .

[2]- المصدر نفسه، ص ١١٣، وما بعدها، بتصرف .

• التفكير البطيء وسرعة البديهة الطبيعية والمصطنَعة

التفكير البطيء هو: جعل الأفكار البديهية الواضحة تتطلب الدرس والتمحيص، بالرغم من وضوحها، بدلا من إيجاد الحل السريع لها، فتطلب عملية مصطنعة لإيجاد سرعة البديهة، والأصل في سرعة البديهة أن تكون طبيعية، وذلك لأنها تأتي عفوياً، فالخطر أو الخلاص من المأزق هو الذي يجعل سرعة البديهة موجودة، ، فالأفكار التي كانت تؤخذ، ولكن بحذر وشك، صارت تطبَّق عملياً، فنشأ عن ذلك التفكير البطيء، وصار كل شيء يقتضي الدرس والتمحيص، حتى الأمور الآلية التي لا يصح أن تُفلسف ويُفكَّر فيها صارت موضع الدرس والفكر والبحث، ولا سيما الذين يعملون بالفكر وفي الفكر، وصار لا بد من عمليات مصطنَعة لإيجاد سرعة البديهة، وحتى استعمال الذكاء، وصار لا بد من اصطناع عملية لاستعمال الذكاء، ولا بد من عملية لإيجاد سرعة البديهة، إلاّ أن هذه العملية في شقيها لاستعمال الذكاء وسرعة البديهة، لا بد أن تتحول من عملية مصطنَعة إلى أمر بديهي وطبيعي، ولا يصح أن تكون دائماً مصطنَعة، وما الاصطناع إلاّ وسيلة من وسائل إيجاد سرعة البديهة الطبيعية وإبعاد الاصطناع عنها، لأن الاصطناع هو حالة بين التفكير البطيء والتفكير السريع، بل هو حالة لنقل التفكير البطيء إلى التفكير السريع، وهذه الحالة مؤقتة، وهو وسيلة وليس غاية ([1]).

• أسباب الاصطناع

والذي يجبرنا على الاصطناع، هو ما تركه الغزو الثقافي والغزو السياسي، من أثر على النفوس والعقول، إذ أن الغرب حين غزا العالم الإسلامي، جاء بأفكار تقضي بالتفكير البطيء، وعدم التسرع في إصدار الحكم، وصار يطبق عملياً عملية التفكير البطيء والدرس، فقلّده

[1] – النبهاني، تقي الدين، سرعة البديهة، ص ٤٩، بتصرف .

المسلمون، وتقليد الضعيف للقوي أمر بديهي، ولولا ذلك لما احتجنا إلى مثل هذه العمليات المصطنعة ([1]).

وعندما فقد المسلمون الموجِّه (التفكير)، لم تنتج أعمالهم أي إنتاج، وغلبهم عدوهم، فظنوا أنه غلبهم بالعقل والفكر، لذلك توجهوا نحو التفكير، وانصرفوا عن العاطفة، ففقدوا كل شيء يَنتج عن التفكير، فشُغلوا بالآليات من جراء تقديسهم للتفكير، وصاروا بطيئي التفكير لانشغالهم به، وبذلك فقدوا سرعة البديهة، لعدم وجود العاطفة لديهم ([2]).

- **أثر سرعة البديهة في الأمّة حقيقة سرعة البديهة**

إذا علمنا أن حقيقة سرعة البديهة، هي سرعة التفكير وسرعة الحكم، وسرعة الإدراك للكلام أو للعمل، أو لأي شيء، فإننا ندرك أن سرعة البديهة تُربى عند الأمم وتؤثر في الأمم، لان الأمة لديها ميثاق ينطلق من عقيدة واحدة، انبثق عنها نظامها، والعقيدة التي تنبثق عنها أنظمة ومفاهيم، شرط أساس لأن توجد التأثير، وإذا كان المفهوم منبثقاً عن عقيدة جازمة، كان له أثر، لذا حاول الغرب فصل المفاهيم عن العقيدة، وفصل بعض المفاهيم عن بعضها، فصارت سرعة البديهة غير معني بها، وبالتالي انعدمت ولم يوجد لها أثر، فحتى نعيد للنفوس سرعة البديهة، لا بد من إحياء المفاهيم ووصلِها بالعقيدة، وربط العقيدة بمفاهيم الحياة، أي بالأنظمة، وحينئذ توجد سرعة البديهة عند الناس وتربى فيهم، ويكون أثرها موجوداً بشكل طبيعي.

فسرعة البديهة، يكون أثرها في الأمّة بمقدار فهم الأمّة للمفهوم، وفهم الأمّة للمفهوم وتركيزه في نفسها يكون بربطه بالعقيدة، ويكون أثرها في الأمّة قوياً بمقدار قوة ربط المفهوم بالعقيدة، ولا

---

[1] – النبهاني، تقي الدين، سرعة البديهة، ص ٥٦، بتصرف .

[2] – المصدر نفسه، ص ٨٧، بتصرف .

يكون تأثير سرعة البديهة بالشعب، وفي الشعب، لأنه لم يُربط بالعقيدة فيكون سرعة ملاحظة ولا يكون سرعة بديهة([1]).

- **الفرق بين سرعة البديهة وسرعة الملاحظة**

يشترك كلا منهما بالسرعة، ولكن في سرعة البديهة تفهم قصد القائل من كلامه، ولكن كلامه أو فعله فيه عدة دلالات، فتفهم واحدة منها، أمّا سرعة الملاحظة فإن القائل أو الفاعل يعمّي كلامه ولكن لا يقصد إلاّ شيئاً واحداً، فتفهمه، فتعمية الكلام أو الفعل يؤدي إلى سرعة الملاحظة، أمّا تعمية القصد فأنه يؤدي إلى سرعة البديهة([2]).

- **كيفية توجد سرعة البديهة**

لا بد أن يكون العمل لإيجاد سرعة البديهة لدى الناس ولدى الأفراد، وذلك بنقل العقيدة من كونها مجرد بحث أساس، إلى كونها فكرة سياسية، أو فكراً سياسياً، ويسير حتى يصل إلى أن ما ينبثق عنها من أحكام وما يُبنى عليها من أفكار، إنّما هو فكر سياسي، فكلمة لا إله إلاّ الله بمعنى لا معبود إلاّ الله، إذا صارت فكرة سياسية غيّرت نظرتك إلى الناس، وغيرت نظرة الناس إليك، ومحمد رسول الله، تقيدك بما جاء به من عند الله، أي تقيدك بأحكام الشرع، فإذا تقيدت بها نقلتّها إلى فكرة سياسية، وبذلك تكون نقلت العقيدة كلها إلى فكرة سياسية، أو فكراً سياسياً، ولإيجاد سرعة البديهة في الواقع الإسلامي، لا بد أن يُبدأ أولاً وقبل كل شيء بجعل الأحكام الشرعية فكراً سياسياً، فالرأي الإسلامي أولاً، ثم جعْله رأياً سياسياً ثانياً، ثم إيجاد سرعة البديهة بعدها ([3]).

---

[1] – النبهاني، تقي الدين، سرعة البديهة، ص ١١١، بتصرف.

[2] – المصدر نفسه، ص ١٢٣، بتصرف.

[3] – المصدر السابق، ص ١٢٧، بتصرف.

• **استعمال الذكاء وسرعة البديهة**

عامة الناس أو أكثر من ٩٠% منهم أذكياء، والنادر منهم من يكون ذكاؤه خارقاً، كما أن النادر منهم هم البُلَداء والأغبياء([1])، وهو ما يسمى بالذكاء الفطري، فالإنسان العادي ذكي، لأن الذكاء فطري في الإنسان ([2]).

واستعمال الذكاء، ليس كاستعمال أي شيء، بل هو استعمال معقد وعميق في وقت واحد، وكونه معقداً آت من تقصّد معرفة الشيء والانتباه له، وكونه عميقاً آتٍ من حيث سرعة الإحساس، وسرعة البديهة هي استعمال الذكاء، والسرعة في الذكاء لا تأتي طبيعية، وإنّما هي عملية سريعة وشاقة، وسببها هو الانتباه إلى الشيء المُحَس أو إلى الإحساس، فالإنسان العادي ذكي، ولديه من الذكاء ما يكفيه لسرعة البديهة، أما استعمال الذكاء فيتطلب السرعة في الربط والسرعة في الانتباه، وسرعة الربط تأتي طبيعية إذا كانت المعلومات السابقة عن الشيء موجودة، أما سرعة الانتباه فهي الركيزة الأولى والأساسية لاستعمال الذكاء، فهو الذي يوجِد استعمال الذكاء، لذلك كان الانتباه أو سرعة الانتباه هو القاسم المشترك بين سرعة البديهة واستعمال الذكاء ([3]).

والحقيقة وبعد استعراض لأراء النبهاني التربوية، فان الباحث يتبنى كل الأفكار والآراء التربوية التي قالها النبهاني، والتي تميزت بالدقة في استعمال المفاهيم والألفاظ، وربطها مع أصولها الأصلية، فما وافق العقيدة وبني على أساسها كان مقبولاً، وما خالفها، وناقض ما جاءت به كان مرفوضاً، ونفصل رأينا بالخلاصة إن شاء الله تعالى.

---

[1] - النبهاني، تقي الدين، سرعة البديهة، ص ٢٣، بتصرف، ودراسات علم النفس الحديثة تؤكد ذلك، حيث تشير إلى أن الذكاء موجود عند الناس، لكنهم متفاوتون في درجاته، ومن هنا قام علماء النفس بتقسيم الذكاء إلى أنواع متعددة، انظر ، نشواتي، عبد المجيد ، علم النفس التربوي، ص ١٢٩، و شكشك، انس، الذكاء أنواعه واختباراته، ص ٩٧، و الفضلي، صلاح، ذكاء الآلة، ص ٢٣٩، وهلاب، محمد إبراهيم، الفروق الثقافية في الذكاء، ص ١٢٩.

[2] - النبهاني، تقي الدين، سرعة البديهة، ص ٣٥، بتصرف .

[3] - المصدر نفسه، ص ٣٩، بتصرف .

الخلاصة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة على سيد المرسلين ومن سار على دربه إلى يوم الدين

وبعد:

فبعد هذا التقديم للفكر التربوي الذي تبناه النبهاني، نرى مدى أصالة هذا الفكر، وقوة الطرح والتجديد فيه، وتقديمه ومعالجته للقضايا الفكرية التربوية بحسٍ عالٍ، وفكر متقد، نبع من كون النبهاني قد استند إلى أصول متينة في طرحة الفكري الرفيع، إذ ناقش بالدليل والحجة المقنعة المستندة إلى النصوص الشرعية، والعقلية، آراء وأفكار المخالفين ودحضها بالحجج والبراهين.

ولعل البعض يقول ماذا أضاف النبهاني من أمور تربوية جديدة؟ فنجيب، أنه وبعد هذه الاستعراض المفصل لأفكار النبهاني التربوية يمكن إجمال ما أضافه من أمور تربوية وفق النقاط الآتية:

١- قام بتأصيل للمفاهيم والمصطلحات بشكل دقيق وواضح، إذ أن المصطلح أو المفهوم يشكل نقطة بداية مهمة للانطلاق بالفكرة المراد تبنيها لاحقاً، ومن هنا عمد النبهاني إلى توضيح وتفصيل بعض المصطلحات والمفاهيم وتوسع في شرحها وبيان الراجح في معناها، مثل مفهوم العقل، والذكاء وسرعة البديهة، والقضاء والقدر.

٢- الترابط المحكم بين مختلف الطروحات التي يقدمها، إذ نجد هناك توافقاً وعدم تعارض بين ما يقدمه في مواضيع مختلفة، ولعل السبب في ذلك هو استناده إلى الدليل الشرعي من القران الكريم والسنة النبوية، وجعلهما النور الذي يضيء له الطريق.

٣- تناوله اغلب القضايا والآراء والأفكار، سواء منها الفقهي، أم السياسي، أم الاجتماعي، أم الاقتصادي، أم التربوي، فشكل بذلك موسوعة علمية كبيرة، من خلال كتاباته المتنوعة هذه.

٤- تميز بتقديم تعريفات جديدة غير المتعارف عليها، فكان بذلك صاحب السبق في تعريفها بشكل دقيق ومنضبط، مثل تعريف العقل، والذكاء، وسرعة البديهة، والتفريق بين العلم والثقافة، وأنواع التفكير ، وغيرها من الموضوعات.

٥- يمكن وصف النبهاني أنه صاحب مدرسة مستقلة، تجمع بين النصوص وإعمال العقل فيها بطريقة صحيحة، دون غلو في استعمال العقل، أو تجاهل لدوره وأهميته، فهو ليس من المدرسة النصية (الفقهية)، ولا من المدرسة العقلية(الكلامية)، بل جمع بين حسن استخدام العقل لفهم النصوص بطريقة سليمة، وإذا تعذر الجمع بين النص الصحيح والعقل، يرجع إلى النص ويتوقف عنده.

وبذلك يمكننا القول أن النبهاني كان مفكراً تفكيراً متعمقاً ومستنيراً من الطراز الرفيع، وسريع البديهة في فهمه للنصوص، وكشف زيف عدوه، ذكياً بطريقة طرحة للأفكار والموضوعات، ذو شخصية قوية ومتوازنة ومتميزة، صاحب علم وثقافة واسعة، يرتكز على أساس متين من عقيدة إسلامية صحيحة، وفهم للأنظمة والتشريعات الإسلامية المنبثقة عنها.

وعليه فان آراء النبهاني التربوية تتميز بأربعة أمور هي :

١- أنه أكد على مفاهيم أساسية لتنمية الفكر التربوي، لها اتصال مباشر مع أصول التربية مثل: فلسفة التربية، وأهدافها، والمنهاج، ووسائل وأساليب التدريس، ولغة التعليم، وغيرها من الموضوعات .

٢- أنه استند في كل آراءه وأفكاره بما جاء في القران الكريم والسنة النبوية المطهرة، باعتبارهما المصدر النقلي والعقلي الموثوق بهما، بالإضافة إلى القياس وإجماع الصحابة.

٣- أنه عالج من خلال بحثه التربوي القضايا والأفكار والطروحات المختلفة التي سادت القرن العشرين، بتقديم الفكر المستنير والمتعمق لفهم الأمور الفهم الصحيح.

٤- أنه طرح فكرا جديداً في بعض القضايا التربوية خالف بها ما ألفه التربويون من مصطلحات وعلوم أصبحت كالمسلمات، فاخذ قصب السبق في بيانها.

النتائج والتوصيات

أولاً: النتائج

بعد هذه الدراسة المستفيضة عن فكر الشيخ تقي الدين النبهاني، توصل الباحث إلى جملة من النتائج، يمكن بيانها ضمن المحاور الآتية:

١- أن النبهاني رحمة الله كان عنده بعد نظر، في فكره وتفكيره، حيث شخص واقع الأمة تشخيصاً دقيقاً، وحذر مما يعمل أعداء الإسلام، سواء باحتلال العقول أم الأوطان، أم نهب الخيرات، فكان واضحاً على منهجه استشراف المستقبل وكيفية التعامل مع المعطيات التي تتجلى عنه.

٢- أن العصر الذي عاش فيه النبهاني -وهو القرن العشرين- اتسم منذ بدايته بالمؤامرات والدسائس ضد هذا الدين وأهله، حيث كانت الدولة العثمانية في أواخر عهدها ضعيفة ممزقة، مما حدا بالغرب للتسابق في تقسيم ثروات وخيرات هذا الرجل المريض بينها، فبدأ المسلمين بشكل عام والعرب بشكل خاص، بعد الحرب العالمية الأولى يشعرون بخطر ما يتهددهم، إلى أن تم هدم الخلافة الإسلامية، المظلة الحامية للمسلمين جميعاً، فادى ذلك إلى تمزيق العالم الإسلامي لدويلات متنافرة، تسعى كل واحدة منها للدفاع عن استقلالها المزعوم عن الدولة الأم، ثم ما تبع ذلك من دعم صهيوني وبريطاني وغربي وعالمي، لوجود كيان غاصب على ارض فلسطين الإسلامية العربية، وما تبعه من ثورات وحروب وقهر وظلم، مما كان اكبر الأثر على الشعوب العربية عامة وشعب فلسطين خاصة، حيث طردوا من أرضهم وصودرت أراضيهم وبيوتهم، فعاشوا ظروفاً قاسية، لازالت أثاراها ماثلة إلى يومنا هذا.

في ظل هذه الظروف جميعها، عاش النبهاني رحمة الله تعالى، مما كان لهذه البيئة اكبر الأثر في تكوين عقليته وشخصيته الممزوجة بحب الثورة والحرية، والمستنيرة بفكر الإسلام وما يدعو له.

٣- إن المفكرين القدماء ليسوا عنا ببعيد، إذ لا زالت أفكارهم وآراءهم تناقش فتؤيد أو تدحض حسب بعدها أو قربها من فكر الإسلام الصحيح، من هنا فان النبهاني وقد ناقش أفكار المعتزلة والفلاسفة والمتكلمين، كان لا بد من معرفة قربه أو بعده من آراءهم وأفكارهم، وبما أن النبهاني كان واضحاً في محاربة ومواجهة والتصدي لكل فكر أو رأي يخالف مبادئ الإسلام، كان لا بد من أن يكون كذلك مع المعتزلة والمتكلمين في بحثهم لقضايا العقل والتوسع في تقديمه على غيره من الأدلة المعتبرة، وكذلك وقوفه ضد الفلاسفة وخوضهم في قضايا ما وراء الكون بجدلية لا طائل منها.

٤- أن العقل عند النبهاني ما هو إلا أداة لفهم النصوص، وان دوره مختصراً في بيان كيفية فهم الإسلام بطريقة صحيحة، مع إغفال دوره هذا، بطريقة منسجمة مع ما دعا إليه القران الكريم والسنة النبوية، من أهمية كبرى للعقل لا يمكن إغفالها.

ومن هنا فان الباحث يستطيع القول أن النبهاني استطاع بفهمه الصحيح لدور العقل وكيفية فهمه للنصوص، أن يقود مدرسة يستطيع الباحث أن يطلق عليها المدرسة العقلية النصية، إذ أن النبهاني بين دور العقل وضرورة إطلاق طاقاته ليبدع، ولكن ضمن الحدود التي بينها الشرع، وبما لا يتعارض مع النصوص القطعية الثبوت والدلالة، فجمع

بذلك بين أهمية العقل ودوره في فهم النصوص، وضرورة التمسك بالنص وتقديمه على العقل عند التعارض([1]).

٥- أن النبهاني قدم فلسفة تربوية واضحة المعالم تتمثل في وضوح الأهداف والمحتوى الذي تنطلق منه، وبين الباحث عناصر العملية التعليمية، ورأي البنهاني بها، سواء ما يتعلق بالمعلم أم الطالب أم المنهاج أم الأساليب والوسائل أم لغة التعليم اللازم استخدامها، حيث كانت آراء النبهاني التربوية بذلك فيها من المرونة والتطور والتجديد ما يجعلها تصلح لان تكون منطلقاً يؤخذ به عند النظر في تطوير ما يتعلق بالعملية التربوية، في الميادين التي تم بحثها.

٦- كانت منهجية النبهاني التي انطلق منها للإصلاح السياسي والاجتماعي والثقافي والتربوي، تنطلق من المبادئ الأفكار التي دعا إليها، والمبنية على أساس العقيدة الإسلامية، وما ينبثق عنها من تشريعات وأنظمة وقوانين، حيث قدم منهجية واضحة ودقيقة ومبنية على حجج وبراهين مقنعة، استند فيها على نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، والقياس وإجماع الصحابة، وما قاله علماء السلف.

٧- يستطيع الباحث الجزم أن النبهاني قد انفرد في تقديمه لكثير من التعريفات للمفاهيم والمصطلحات التي استخدمها في كتبه وبخاصة المصطلحات الآتية: العقل، والذكاء، وسرعة البديهة، والشخصية، والتفكير، والمجتمع، واللفظ الآلي، والفلسفة الآلية، والتفريق بين العلم والثقافة، وبين الغرائز والحاجات والدوافع والميول.

---

[1] - اعتبر البعض النبهاني قريباً من فكر السلفيين، وخاصة فيما يتعلق بطرح القضايا الفقهية والعقدية بشكل عام، وكذلك اعتماده على القران والسنة كدليلين رئيسين، انظر إسماعيل، محمود الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين، القاهرة- مصر، ماريا للكتاب، ط١، ٢٠٠٦، ص ٩٥ وما بعدها، وذياب، أمين نايف، جدل الأفكار، ص ٢٩-٣١.

وقد كان النبهاني حاد الذكاء، سريع البديهة، قوي الشخصية، مفكراً من الطراز الرفيع، في تقديمه وعرضه لجميع أفكاره وآراءه،

٨- إن الإسهامات التي قدمها النبهاني للتربية لتؤكد على أنه قد قدم نموذجاً عملياً وتطبيقاً واقعياً للأفكار التي دعا إليها، كما تؤكد على انسجامه في طرح الأفكار وحسن ترابطها، فعمل على بيان رفضه لكون علوم التربية وعلم النفس علوماً، وأنها تندرج تحت موضوع الثقافة وما يرتبط بها، نظراً لمفهوم العلم والثقافة الذي قدمه، وأنها مجرد تخيلات وفروض وأفكار عقلية فقط، وتأتي عن طريق الملاحظة والاستنباط، ولا توجد فيها تجارب وتطبيقات كما أن هذه العلوم وما شابهها قد استأثر الله بها، بإنزالها على الإنسان تكريماً له وحفظاً من الضياع، وتوفيراً لعناء البحث والتعب فيما لا خير لإنسانية فيه.

٩- أن النبهاني لم يكتف في تشخيص الواقع وكشف الخطر الذي يهدد الإسلام وأهله، بل قدم أفكاراً عملية، وآراء واقعية، تستند إلى الدليل والحجة، من خلال مشروع الدستور الذي قدمه، والذي بين من خلاله كل المواضيع المتعلقة بالدولة حال قيامها، بالإضافة إلى كثير من الأفكار والطروحات التي قدمها.

ثانياً: التوصيات

بعد هذه الدراسة لفكر النبهاني التربوي، وما تمخضت عنها من نتائج، يقدم الباحث جملة من التوصيات لكل من له علاقة بالتربية ومعارفها، ومن هذا التوصيات ما يلي:

١- ضرورة البحث والدراسة في أفكار وآراء العلماء المعاصرين، نظراً لما يمثلونه من تشخيص دقيق للواقع المعاصر، يكشف الحقائق ويجليها، بدل من أن نبقى نعيش في أفكار العلماء القدماء-على أهميتها- ونقحمها على واقعنا إقحاماً، فما يصلح ويناسب من أفكار لعصر قد لا يناسب عصراً آخر.

٢- دراسة الواقع التربوي المعاصر، ويما يحقق الفائدة المرجوة من العملية التربوية، وذلك بالوقوف على مواطن الخلل والضعف فيها ومعالجتها، والاستفادة من خبرات الآخرين وتجاربهم التربوية، بما فيه النهوض بالواقع الإسلامي على أفضل طريقة.

٣- إبراز دور العقل وأهمية التفكير، للنهوض بالمستوى الفكري الذي تعيشه الأمة، خاصة وأننا امة تسمو بعقولها وتفكيرها، لترتقي في أعلى المراتب.

٤- دراسة المصطلحات والمفاهيم التي استخدمها النبهاني والتوسع فيها، من خلال مقارنتها بالفكر الغربي وبالدراسات المتعلقة بذلك.

٥- ضرورة استخدام المنهجية العلمية للحكم على الأشخاص والأفراد، مع الموضوعية وعدم إعطاء الأحكام مسبقاً، وخاصة عند الحديث عن احد العلماء.

٦- نشر الفكر الإسلامي المتزن، والمستند إلى الدليل والحجة المقنعة، بعيداً عن ترديد الأفكار والآراء للآخرين واعتبارها مسلمات لا نقاش فيها.

ثالثاً: مقترحات لبحوث

بعد هذه الدراسة وما انبثق عنها من نتائج وتوصيات يوصي الباحث بالكتابة في

الموضوعات المتعلقة بموضوع الدراسة وهي كما يلي:

١- الفكر السياسي عند النبهاني.

٢- الفكر الاقتصادي عند النبهاني.

٣- عقيدة النبهاني في الأسماء والصفات.

٤- حجية خبر الآحاد عند الفرق الإسلامية.

٥- الفتاوى الشرعية المتعلقة بالمرأة،

٦- التربية والتعليم من منظور حزبي.

٧- تأصيل المفاهيم التربوية الإسلامية .

٨- مكانة العقل في فكر النبهاني.

٩- منهج أتباع النبهاني بعد وفاته .

المصادر والمراجع

* القرآن الكريم

- الابراهيم، محمد عقله، حوافز العمل بين الإسلام والنظريات الوضعية، عمان-الأردن، مكتبة الرسالة، ط١، ١٩٨٨.
- الأمير، كوثر، واقع التعليم في مدارس فلسطين، مطبعة العرب، ١٩٩٧.
- الأشعري، علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، بيروت- لبنان، دار إحياء التراث العربي.
- الالوسي، محمود، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، بيروت-لبنان، دار إحياء التراث العربي.
- الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق سيد الجميلي، بيروت - لبنان، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ .
- الأنصاري، سراج الدين عمر بن علي ، المقنع في علوم الحديث، تحقيق : عبد الله بن يوسف الجديع، الرياض - السعودية، دار فواز للنشر، الطبعة الأولى ، ١٤١٣هـ.
- إبراهيم، زكريا، مشكلة الحرية، القاهرة-مصر، مكتبة مصر، ط٣، ١٩٧٢.
- ابن تيمية، احمد بن عبد الحليم، الرد على المنطقيين،بيروت - لبنان، دار المعرفة.
- ابن تيمية، احمد عبد الحليم، درء تعارض العقل مع النقل، تحقيق محمد رشاد سالم، الرياض- السعودية، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٩٨١.
- ابن تيمية ، احمد بن عبد الحليم ، مجموع الفتاوى، الرياض- السعودية، عالم الكتب، ب،ط، ١٩٩١.

- ابن تيمية، احمد بن عبد الحليم، الفتاوى الكبرى، بيروت-لبنان، تحقيق محمد عبد القادر عطا، ومطصفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٧.
- ابن تيمية، احمد عبد الحليم، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، بيروت-لبنان، دار الفكر، ط٢، ١٩٨٠.
- ابن الجوزي، عبد الرحمن، الثبات عند الممات، تحقيق عبد الله الأنصاري، بيروت - لبنان، مؤسسة الكتب الثقافية، ط١، ١٤٠٦هـ.
- ابن الجوزي، الأذكياء، بيروت-لبنان، دار ابن حزم، ط١، ١٩٩٦.
- ابن جماعة، محمد بن إبراهيم، المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، تحقيق: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دمشق- سوريا، دار الفكر، الطبعة الثانية ، ١٤٠٦هـ .
- ابن حزم، علي بن احمد، التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية، تحقيق إحسان عباس، بيروت-لبنان، دار مكتبة الحياة، ط١، ١٩٥٠م.
- ابن حزم، علي بن احمد، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق احمد شمس الدين، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٦.
- ابن حمدون، محمد بن الحسن، التذكرة الحمدونية، تحقيق احسان عباس، وبكر عباس، بيروت-لبنان، دار صادر، ط١، ١٩٩٦.
- ابن رجب، عبد الرحمن بن شهاب الدين، جامع العلوم والحكم، تحقيق شعيب الارنؤوط، بيروت- لبنان، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٩١.
- ابن سينا، المنطق، تحقيق محمد عثمان، القاهرة-مصر، مكتبة الثقافة، ط١، ٢٠٠٨.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، بيروت-لبنان، مؤسسة التاريخ، ط١، ٢٠٠٠م.

- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، بدائع الفوائد، تحقيق هشام عبد العزيز عطا، وعادل عبد الحميد العدوي، وأشرف أحمد، مكة المكرمة- السعودية ، مكتبة نزار الباز، الطبعة الأولى ، ١٩٩٦م.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق علي بن محمد الدخيل الله، الرياض -السعودية، دار العاصمة، ط١، ١٤٠٨هـ.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد حامد الفقي، بيروت-لبنان، دار الكتاب العربي، ط٢، ١٩٧٣.
- ابن كثير، إسماعيل، تفسير القران العظيم، تقديم يوسف المرعشلي، بيروت- لبنان، دار المعرفة، ط١، ١٩٨٦.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت-لبنان، دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٥.
- ابن منظور، محمد بن مكرم ، لسان العرب ، بيروت ، دار صادر، ط١، ١٩٨٠.
- ابن نبي، مالك، مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق-سوريا، دار الفكر، ط٤، ١٩٨٤.
- إبراهيم، عبد الستار، أسس علم النفس، الرياض-السعودية، دار المريخ، بدون طبعة، ١٩٨٧.
- أبو جابر ، ماجد ، وأبو عمر ، عبد اللطيف، اتجاهات الطلاب نحو الحاسوب في مدارس محافظات جنوب الأردن ،عمان- الأردن، مجلة العلوم التربوية، الجامعة الأردنية، مجلد٢٧، العدد، ٢، لعام ٢٠٠٠، ص ١١٣-١٣٥.

- أبو حطب، فؤاد، وصادق، آمال، علم النفس التربوي، القاهرة -مصر، مكتبة الانجلو المصرية، ط٢، ١٩٨٠.
- أبو زيد، احمد، الحضارة بين علماء الانثربولوجيا والاركيولوجيا، الكويت، مجلة عالم الفكر، مجلد ١٥، العدد ٣، ١٩٨٤، ص ٩-٢٩.
- أبو زينة، فريد، وكيلاني، عبد الله، أثر التخصص والمستوى التعليمي على الاتجاهات نحو الرياضيات عند فئات من المعلمين والطلبة في الأردن، عمان-الأردن، مجلة العلوم الإنسانية، الجامعة الأردنية، مجلد ٧، عدد ٢، ١٩٨٠، ص ١٠٩-١٤٤.
- أبو الفرج، عبد الرحمن بن علي، تلبيس إبليس، تحقيق: السيد الجميلي، بيروت- لبنان، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ، ١٩٨٥.
- احمد، ياسين عبد الوهاب، مفهوم العقل وتربيته في الإسلام، رسالة دكتوراة، جامعة اليرموك، ٢٠٠٤.
- احمد، عبد الواحد، اتجاهات طلبة كلية التربية (جامعة) عدن نحو زواج الأقارب، عدن- اليمن، مجلة عدن للعلوم الاجتماعية والإنسانية، مجلد ٧، عدد ١٤، ٢٠٠٤، ص ١١-٣١.
- إسماعيل، محمد محمد، الفكر الإسلامي، بيروت-لبنان، مكتبة الوعي، ١٩٥٨.
- إسماعيل، محمود الفكر الإسلامي الحديث بين السلفيين والمجددين، القاهرة- مصر، ماريا للكتاب، ط١، ٢٠٠٦.
- الألباني، محمد ناصر الدين، الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام، الرياض - السعودية - مكتبة المعارف، ط١، ٢٠٠٥.

- الألباني، محمد ناصر الدين، وجوب الأخذ بحديث الآحاد في العقيدة والرد على شبه المخالفين، عمان-الأردن، المكتبة الإسلامية، ط٢، ١٤٢٢هـ.
- الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته(الفتح الكبير)، بيروت-لبنان، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٨٨.
- الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، الرياض-السعودية، مكتبة المعارف، ١٩٩٥.
- الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن الترمذي، تعليق زهير الشاويش، الرياض-السعودية، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ط١، ١٩٨٨.
- الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن ابن ماجه، بيروت-لبنان، المكتب الإسلامي، ط١، ١٩٨٦.
- الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح سنن النسائي، الرياض-السعودية، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ط١، ١٩٨٨.
- الألباني، محمد نصر الدين، صحيح الترغيب والترهيب، الرياض-السعودية، مكتبة المعارف ، ط٥، بدون سنة نشر.
- الايجي، عبد الرحمن بن احمد، المواقف في علم الكلام، تحقيق عبد الرحمن عميرة، بيروت، دار الجيل ، ط١، ١٩٩٧.
- آل تيمية، عبد السلام وعبد الحليم واحمد، المسودة في أصول الفقه، تحقيق محمد محي الدين، القاهرة، دار المدني.
- أمير، جابر إدريس، منهج السلف في موافقة العقل للنقل وأثر المنهجين في العقيدة الإسلامية، الرياض-السعودية، أضواء السلف، ط١، ١٩٩٨.

- بابكر، فيصل عبد الله، القيادة الإدارية، الدمام-السعودية، الدار السعودية، ط١، ٢٠٠١.
- البدراني، هشام بن عبد الكريم، دراسة الفقه(شرح كتاب الشخصية ج٢ للنبهاني)، اربد - الأردن، دار الكتاب، ب.ط، ٢٠٠٥.
- البدراني، هشام بن عبد الكريم، الشخصية الإسلامية(شرح كتاب الشخصية ج١ للنبهاني)، اربد - الأردن، دار الكتاب، ب.ط، ٢٠٠٥.
- البدراني، هشام بن عبد الكريم، تبصرة الأفهام(شرح كتاب نظام الإسلام للنبهاني)، اربد - الأردن، دار الكتاب، ب.ط، ٢٠٠٥.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري(الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، بيروت-لبنان، مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٨.
- بدوي، احمد تركي، معجم مصطلحات التربية والتعليم، القاهرة-مصر، دار الفكر، ١٩٩٠.
- البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، بيروت-لبنان، دار الآفاق الجديدة، ط٢، ١٩٧٧.
- بني خالد، حسين جابر، أوجه التشابه بين المعتزلة و الاباضية المعاصرة في العقيدة الإسلامية وموقف أهل السنة منها، مجلة علوم الشريعة والقانون، جامعة اليرموك، اربد - الأردن، المجلد ، العدد ، ٢٠٠٠م، ص .
- بني خالد، حسين، وحسين، احمد ضياء، مكانة العقل في فكر المحاسبي، دمشق، مجلة جامعة دمشق، مجلد١، العدد ١، ٢٠٠١.
- بني مفرج، احمد حسن، أصول الفكر التربوي عند ابن سيناء، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، ٢٠٠٦.

- بني يونس، محمد محمود، سيكولوجية الدافعية والانفعالات،عمان- الأردن، دار المسيرة، ط١، ٢٠٠٧.
- البيهقي، احمد بن الحسين، السنن الكبرى، بيروت-لبنان، دار الفكر، بدون سنة نشر.
- البيهقي، إبراهيم بن محمد، المحاسن والمساوئ، تحقيق محمد سويد، بيروت-لبنان، دار إحياء العلوم، ط١، ١٩٨٨.
- التبريزي، محمد بن عبد الله الخطيب، مشكاة المصابيح، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، بيروت-لبنان، المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٨٥.
- التوبة، غازي، الفكر الإسلامي المعاصر دراسة وتقويم، بيروت- لبنان، دار القلم، ط٢، ١٩٧٧.
- التل، شادية احمد، الشخصية من منظور نفسي إسلامي، اربد- الأردن، دار الكتاب الثقافي، ط١، ٢٠٠٦.
- التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق احمد أمين واحمد الزين، بيروت-لبنان، دون طبعة، وسنة نشر.
- جار الله، زهدى حسن، المعتزلة ، القاهرة- مصر،المكتبة الأزهرية، ب.ط ، ٢٠٠٢ .
- جارودي، روجيه، إسرائيل الصهيونية السياسية، بيروت-لبنان، درا الشروق،ط١، ١٩٨٣.
- جدعان، فهمي، نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى، عمان - الأردن، دار الشروق، ط١، ١٩٨٥ .
- الجرجاني، علي بن محمد، تحقيق عبد المنعم الحنفي، القاهرة-مصر، دار الرشد، ١٩٩١.
- الجزيري، عبد الرحمن، الفقه على المذاهب الأربعة، الموسوعة الشاملة، الإصدار الثاني.

- الجندي، أنور، التربية وبناء الأجيال في ضوء الإسلام، بيروت-لبنان، درا الكتاب اللبناني، ب.ط، ١٩٨٢.
- الجودة، عادل، الحوافز، منشورات المنظمة العربية للعلوم الإدارية.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق إميل يعقوب، ومحمد طريفي، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٩.
- الحاكم، أبي عبد الله النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، بيروت-لبنان،دار الكتاب العربي، بدون طبعة وسنة نشر.
- حمادة، محمد عمر، موسوعة أعلام فلسطين، دمشق، وزارة الإعلام السورية، ط٢، ٢٠٠٠.
- حمادة، محمد عمر، أعلام فلسطين، دمشق-سوريا، دار قتيبة ، ب.ط، ١٩٨٨.
- حمام، فادية كامل، ومصطفى، علي احمد، علم النفس التربوي في ضوء الإسلام، الرياض-السعودية، دار الزهراء، ط٣، ٢٠٠٦.
- الحنفي ، ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية ، بيروت -لبنان ، المكتب الإسلامي ، الطبعة الرابعة، ١٣٩١هـ .
- الحوالي، سفر بن عبد الرحمن، منهج الاشاعرة في العقيدة، الكويت، الدار السلفية، ط١، ١٩٨٦.
- الخالدي، محمود، زكاة النقود الورقية، عمان - الأردن، مكتبة الرسالة الحديثة، ط١، ١٩٨٥.
- الخطيب، احمد محمود، التعلم والدوافع الإنسانية، مركز البحث والتطوير التربوي، جامعة اليرموك،ابريل ١٩٨٧، ص ١-١٠.

- خليل، عماد الدين، إعادة تشكيل العقل المسلم، قطر، سلسلة كتاب الأمة، صادر عن رئاسة المحاكم الشرعية، ط١، ١٤٠٣هـ .
- الخوالدة، بكر سالم، الشيخ تقي الدين النبهاني فكراً وكفاحاً، محاضرة في مجمع النقابات المهنية في عمان، بتاريخ ٥/٨/ ١٩٩٢.
- الدبوس، جواهر، القاموس التربوي، الكويت، مجلس البحث العلمي، ٢٠٠٣.
- الدغشي، احمد محمد، نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية، دمشق- سوريا، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٢.
- الدباغ، مصطفى مراد، القبائل العربية وسلائلها في بلادنا فلسطين،بيروت-لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٧٩.
- الدباغ، مصطفى، موسوعة بلادنا فلسطين، القسم الثاني، بيروت-لبنان، دار الطليعة، ط١، ١٩٧٩.
- الدمشقي، طاهر الجزائري، توجيه النظر إلى أصول الأثر، تحقيق : عبد الفتاح أبو غدة ، حلب ، سوريا ، مكتبة المطبوعات الإسلامية ، الطبعة الأولى ، ١٤١٦هـ ١٩٩٥م.
- دمشقي، علي، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق عبد الله التركي وشعيب الارناؤوط ، بيروت – لبنان، مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٩٩٢.
- دمشقية، عبد الرحمن بن محمد سعيد، حزب التحرير مناقشة علمية لأهم مبادئ الحزب، استانبول – تركيا ، مكتبة الغرباء ، ط١ ، ١٩٩٧.
- الدويك، يوسف، الشخصية حوار أدبي، الدوحة قطر، مجلة التربية، عدد١٢٩، ١٩٩٩، ٢٥٩-٢٦٣.

- الذهبي، شمس الدين محمد بن احمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الارنؤوط، بيروت-لبنان، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٢.
- ذياب، أمين نايف، جدل الأفكار، ب. ن ، ط١ ، ١٩٩٥.
- رابح، تركي، أصول التربية والتعليم، الجزائر- الجزائر، ديوان المطبوعات، ط٢، ١٩٩٠.
- الرازي، محمد بن عمر الحسين، المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه العلواني، الرياض-السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط١، ١٤٠٠هـ .
- الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق يحيى خالد توفيق، القاهرة-مصر، مكتبة الآداب، ط١، ١٩٩٨.
- رشوان، حسين عبد الحميد، الشخصية(دراسة في علم الاجتماع النفسي)، الإسكندرية-مصر، مركز الإسكندرية، بدون طبعة، ٢٠٠٦م.
- رضا، محمد جواد، الفكر التربوي الإسلامي، الكويت، دار الفكر، ب .ط، ١٩٨٠ .
- روبي، احمد سليمان، الميول المهنية وعلاقتها بالتوجه نحو القوى الاجتماعية لدى طلاب وطالبات الكلية التكنولوجية بجامعة قطر، القاهرة- مصر، مجلة علم النفس ، عدد ٤٢، ١٩٩٧، ص ٦٨-٩٠.
- الروسان، محمود، فلسطين والصهيونية، جامعة اليرموك، ط١، ١٩٨٣.
- الزبيدي، محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، الموسوعة الشاملة، الإصدار الثاني.
- الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، بيروت – لبنان، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م .
- الزركلي،خير الدين، الأعلام، بيروت – لبنان، دار العلم للملايين، ط ٥ ، ١٩٨٠.

- الزركشي، بدر الدين بن بهادر، النكت على مقدمة ابن الصلاح، تحقيق : زين العابدين بن محمد بلا فريج، الرياض – السعودية ، أضواء السلف ، الطبعة الأولى ، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- زرمان، محمد، الفكر الإسلامي الحديث وإشكالية المنظومة المصطلحية، اربد–الأردن، مؤتمر التجديد في الفكر الإسلامي، جامعة اليرموك، ٢٠٠١.
- زهران، حامد عبد السلام، علم النفس الاجتماعي، القاهرة – مصر، عالم الكتب، ط٥، ١٩٨٤.
- ساري، سالم، إشكاليات الثقافة والحضارة: مصادر وأبعاد الصراع القادم، مجلة البصائر، جامعة البتراء الأردنية، عمان – الأردن، مجلد ٢، العدد١، ١٩٩٨، ص٧٧-١١٣.
- السبكي، علي بن عبد الكافي،الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، تحقيق جماعة من العلماء، بيروت–لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ، ١٤٠٤هـ .
- السرخسي، محمد بن احمد، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، بيروت–لبنان، دار المعرفة، ١٩٧٣.
- السعوي، محمد بن عودة، رسالة في أسس العقيدة، الرياض –السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط١، ١٤٢٥هـ.
- سكجها، نظام سلامة، نصائح وتوجيهات المفكرين وعلماء الإسلام للجماعات والأحزاب الإسلامية، عمان – الأردن، المكتبة الإسلامية، ط١، ١٩٩٩.
- سماره، إحسان، مفهوم العدالة الاجتماعية في الفكر الإسلامي المعاصر،عمان–الأردن، دار البيارق، ط١، ١٩٨٣.

- السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد، فصول من كتاب الانتصار الأصحاب الحديث، تحقيق: محمد بن حسين بن حسن الجيزاني، المدينة المنورة- السعودية، مكتبة أضواء المنار، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- سنقرط، داود عبد العفو، سبيلي إلى الله، بدون دار نشر، ومكان نشر، ١٩٨٤.
- سويدان، طارق، فلسطين التاريخ المصور، الكويت-الكويت، الإبداع الفكري، ط٢، ٢٠٠٤.
- السيد، عزمي طه، وآخرون، الثقافة الإسلامية، عمان-الأردن، دار المناهج، ط٢، ١٩٩٧.
- السيد، عزمي طه، علم الثقافة الإسلامية، عمان-الأردن، المؤسسة العربية الدولية، ط١، ٢٠٠٨.
- السيد، عزمي طه، الثقافة والثقافة الإسلامية رؤية جديدة وعلم جديد، عمان -الأردن، أمانة عمان الكبرى، ٢٠٠٧.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن ، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: فؤاد علي منصور، بيروت – لبنان، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ، ١٩٩٨م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق محمد ابو الفضل إبراهيم، بيروت-لبنان، المكتبة العصرية، ١٩٨٧.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام، بيروت- لبنان، دار المعرفة، ١، ١٣٣٢هـ.
- شكشك، انس، الإبداع ذروة العقل الخلاق، المنصورية -لبنان ، كتابنا للنشر، ط١، ٢٠٠٧.
- شكشك، انس، الذكاء أنواعه واختباراته، المنصورية -لبنان، كتابنا للنشر، ط١، ٢٠٠٧.

• الشهرستاني، محمد، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، بيروت–لبنان، دار المعرفة، ١٤٠٤هـ.

• الشوكاني، محمد بن علي، نيل الاوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، بيروت–لبنان، دار الجيل، بدون طبعة، ١٩٧٣.

• شوكت، عليان، العقل في الإسلام، بغداد، مجلة المورد، العدد التاسع، ١٩٨٠.

• شيباني، عمر التومي، فلسفة التربية الإسلامية، الدار العربية للكتاب، ب. ط، ١٩٨٨.

• الشيخلي، عبد القار، تنشيط سرعة البديهة، عمان– الأردن، دار الشروق، ط١، ١٩٩٣.

• الصنعاني، محمد بن إسماعيل، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المدينة المنور – السعودية، المكتبة السلفية.

• الصنعاني، محمد بن إسماعيل ، أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الآمل ، تحقيق : حسين بن أحمد السياغي و حسن محمد مقبولي الأهدل، بيروت – لبنان، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م .

• الصوص، عدنان عبد الرحيم، حزب التحرير والتضليل السياسي، عمان–الاردن، ب.ن، ط ١، ٢٠٠٧.

• الضامن، إبراهيم يوسف، القيادة، عمان–الأردن، المكتبة الوطنية، ط١، ٢٠٠٤.

• الطبراني، سليمان بن احمد، المعجم الكبير، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، بدون دار نشر، ط١، ١٩٨٠.

• طه، الزبير بشير، الذكاء لدى الإمام ابن الجوزي دراسة نفسية، مجلة التربية، الدوحة – قطر، العدد١٢٢، ١٩٩٧، ص١٩٧-٢١٣.

- العاني، نزار، الشخصية الإنسانية في التراث الإسلامي، عمان–الأردن، دار الفرقان، ط١، ١٩٩٨.
- عباس، إحسان، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، بيروت – لبنان، دار الثقافة، ط٤، ١٩٨٣م.
- عبد الله، محمد فتحي، معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم، الإسكندرية– مصر، دار الفرقان، ب.ط ، ٢٠٠٠م.
- عبدالله، محمد حسين، مفاهيم إسلامية، بيروت – لبنان، دار البيارق، ط١، ١٩٩٤.
- عبوي، زيد منير، القيادة ودورها في العملية الإدارية،عمان– الأردن، دار البداية، ط١، ٢٠٠٧.
- العبيدي، عوني جدوع، حزب التحرير الإسلامي عرض تاريخي، عمان – الأردن، جريدة اللواء، ١٩٩٢.
- عبيدات، محمود سالم، أثر الجماعات الإسلامية الميداني خلال القرن العشرين، عمان – الأردن، مكتبة الرسالة، ط١، ١٩٨٩.
- عبيدات، زهاءالدين، القيادة والإدارة التربوية في الإسلام،عمان– الأردن، دار البيارق،ط١، ٢٠٠١.
- عطية، طارق إبراهيم، الشخصية الإنسانية بين الحقيقة وعلم النفس، الإسكندرية – مصر، دار الجامعة العربية، ب.ط، ٢٠٠٧.
- علي، سامي عبد القوي، وعويضه، محمد احمد، الحاجات النفسية لدى طلاب الجامعة: دراسة نفسية مقارنة، القاهرة – مصر، مجلة علم النفس، العدد ٣٢، ١٩٩٤، ص ٩٦-١١٨.

- علي، سعيد إسماعيل، التصور النبوي للشخصية، القاهرة – مصر، دار الثقافة، ١٩٧٩.
- العناني، حنان، علم النفس التربوي ، عمان – الأردن، دار صفاء ، ط٤، ٢٠٠٨.
- العودات، يعقوب، من أعلام الفكر والأدب في فلسطين، عمان–الأردن، وكالة التوزيع الأردنية، ط٢، ١٩٨٧.
- العيسوي، عبد الرحمن، مقومات الشخصية الإسلامية والعربية وأساليب تنميتها، دراسات ميدانية مقارنة على الشخصية الإسلامية العربية، القاهرة- مصر،دار الفكر الجامعي، بدون طبعة، ١٩٨٦.
- غباري، ثائر احمد، الدافعية (النظرية والتطبيق)، عمان–الأردن، دار المسيرة، ط١، ٢٠٠٨.
- الفراهيدي، الخليل بن احمد، العين، لبنان–بيروت، مكتبة لبنان، ط١، ٢٠٠٤.
- الفضلي، صلاح، ذكاء الآلة، مجلة عالم الفكر، الكويت، المجلد ٣٥، العدد١، ٢٠٠٦، ص٢٣٥-٢٥٢.
- فهمي، منصور، الإنسان والإدارة، القاهرة–مصر، دار النهضة العربية، ط١، ١٩٨٢.
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، بيروت–لبنان، مؤسسة الرسالة، ط٤، ١٩٩٤.
- القرطبي، محمد بن احمد ، الجامع لأحكام القران ، بيروت، مؤسسة مناهل العرفان ، ب.ط ، ب.س.ن.
- القدومي، فاروق، فلسطين بين الماضي والحاضر، المركز العربي للدراسات الإستراتيجية، ط١ ، ١٩٩٨ .

- القشطان، عبد الله، التعليم الحكومي العربي إبان الحكم التركي والانتداب البريطاني، ج١، عمان – الأردن، دار الكرمل، ط١ ، ١٩٨٧.
- قطب، محمد، منهج التربية الإسلامية، القاهرة – مصر، دار الشروق،ط٤، ١٩٨٠.
- قلعجي، محمد معجم الفقهاء، عربي – انكليزي، بيروت–لبنان، دار النفائس، ط٢، ١٩٨٨م.
- القيرواني، الحسن بن رشيق، العمدة في نقد الشعر وتمحيصه، تحقيق نايف حاطوم، بيروت–لبنان، دار صادر، ط٢٠٠٣,١.
- القيسي، مروان إبراهيم، المدخل إلى علم النفس في الإسلام، احد مقررات طلبة البكالوريوس بجامعة اليرموك، بدون دار نشر، ط١، ٢٠٠٦.
- كامل، لويس،الشخصية وقياسها، القاهرة – مصر، النهضة المصرية، ب.ط، ١٩٥٩.
- الكومي، محمد شبل، في الثقافة والحضارة والترجمة، القاهرة– مصر، جامعة عين شمس، مجلة الألسن للترجمة، العدد٣، ٢٠٠٢، ص ١٩–٤٥.
- الكيالي، عبد الوهاب، تاريخ فلسطين الحديث، بيروت–لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة العاشرة، ١٩٩٠.
- الكيلاني، ماجد عرسان، الفكر التربوي عند ابن تيميه، عمان – الأردن، جمعية عمال المطابع، ب. ط ، ١٩٨٥.
- الكيلاني، ماجد عرسان ، التربية والتجديد ، دبي –الإمارات العربية المتحدة، دار القلم ، ط١، ٢٠٠٥.
- الكيلاني، ماجد عرسان، أهداف التربية الإسلامية، دبي – الإمارات، دار القلم، ط١، ٢٠٠٥م.

- الكيلانــي، ماجـد عرسـان، فلسـفة التربيـة الإسـلامية، عمـان – الأردن، دار الفتح، ط١، ٢٠٠٩م.
- الكيلانــي، ماجـد عرسـان، منـاهج التربيـة الإسـلامية،دبـي – الإمـارات، دار القلـم ، ط١ ، ٢٠٠٥م.
- الكيلانـي، ماجـد عرسـان، هكـذا ظهـر جيـل صـلاح الـدين وهكـذا عـادت القـدس، دبـي– الإمارات، دار القلم، ط٢، ٢٠٠٩.
- الكيلاني، ماجد عرسان، التعليم ومستقبل المجتمعات الإسلامية في التخطيط الإسرائيلي، جدة – السعودية، الدار السعودية، ط٢، ١٩٨٥.
- الكيلاني، موسى زيد، الحركات الإسلامية في الأردن، عمان – الأردن، دار البشير، ط١، ١٩٩٠.
- الماتريدي، أبي منصور، التوحيد، تحقيق فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، بدون طبعة، ١٩٨٠.
- الماوردي، علي بن محمد، الأحكام السلطانية، بيروت–لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٥.
- متولي، نبيه أبو اليزيد، ماهية الفكر التربوي الإسلامي، سلطنة عمان، وزارة التعليم العالي، الندوة الوطنية الأولى لكليات التربية للمعلمين والمعلمات، كلية التربية للمعلمات بعبري، ١٩٩٩.
- مجموعة من العلماء، أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة، الرياض –السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط١، ١٤٢١هـ .

- المحاسبي، الحارث بن أسد، مائية العقل ومعناه،تحقيق حسين القوتلي، بيروت-لبنان، دار الكندي ودار الفكر،ط٢، ١٣٩٨هـ.
- المحاسبي، الحارث بن أسد، شرف العقل وماهيته، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٦.
- المحاسبي، الحارث بن أسد، العقل وفهم القرآن،تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، بيروت-لبنان، دار الفكر، ط١، ١٩٨٦.
- المحيلبي، بدر حمد، مقدمة الفكر التربوي الإسلامي، الكويت، مكتبة الفلاح، ط١، ٢٠٠٥.
- المقريزي، تقي الدين احمد بن علي، المواعظ والاعتبار(الخطط)، دار الحرير، ١٢٧٠هـ.
- المنظمة العربية للتربية الثقافة والعلوم، أحوال التربية والتعليم في الأراضي المحتلة، القاهرة، الهيئة العامة لشئون مطابع الأميرية، ١٩٧٣.
- المودودي، أبو الأعلى، المنهج الإسلامي الجديد للتربية والتعليم، تحقيق محمود الاستانبولي، بيروت- لبنان، المكتب الإسلامي، ط٢، ١٩٨٢.
- الموسوعة الفلسطينية، القسم العام، مجلد ١، دمشق- سوريا ، إصدار هيئة الموسوعة الفلسطينية ،ط١، ١٩٨٤.
- النبهاني، تقي الدين، التفكير وسرعة البديهة، اربد _الأردن، عالم الكتب الحديث، ط١، ٢٠٠٦ .
- النبهاني، تقي الدين، نظام الإسلام، من منشورات حزب التحرير، ط٦، ٢٠٠١.
- النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج١، بيروت-لبنان، دار الأمة، ط٦، ٢٠٠٣.
- النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية، ج٢، بيروت-لبنان، دار الأمة، ط٥، ٢٠٠٣.

- النبهاني، تقي الدين، الشخصية الإسلامية(أصول الفقه)، ج٣، بيروت-لبنان، دار الأمة، ط٣، ٢٠٠٥.
- النبهاني، تقي الدين، الدولة الإسلامية، بيروت-لبنان، دار الأمة، ط٧، ٢٠٠٢.
- النبهاني، تقي الدين، النظام الاجتماعي، من منشورات حزب التحرير، دون طبعة وسنة نشر.
- النبهاني، تقي الدين، النظام الاقتصادي في الإسلام، بيروت-لبنان، دار الأمة، ط٦، ٢٠٠٤.
- النبهاني، تقي الدين، نظام الحكم في الإسلام، تحقيق عبد القديم زلوم، بيروت-لبنان، دار الأمة، ط٦، ٢٠٠٢.
- النبهاني، تقي الدين، التفكير، من منشورات حزب التحرير، ط١، ١٩٧٣.
- النبهاني، تقي الدين، سرعة البديهة، من منشورات حزب التحرير، ١٩٧٦.
- النبهاني، تقي الدين، الخلافة، من منشورات حزب التحرير.
- النبهاني، تقي الدين، التكتل الحزبي، من منشورات حزب التحرير، ط٤، ٢٠٠١.
- النبهاني، تقي الدين، دخول المجتمع، من منشورات حزب التحرير.
- النبهاني، تقي الدين، رسالة العرب، من منشورات حزب التحرير.
- النبهاني، تقي الدين، مقدمة الدستور أو الأسباب الموجبة له، من منشورات حزب التحرير، ١٩٦٣.
- النبهاني، تقي الدين، نداء حار إلى المسلمين من حزب التحرير، الخرطوم-السودان، من منشورات حزب التحرير، ١٩٦٩.
- النبهاني، تقي الدين، مشروع الدستور، من منشورات حزب التحرير.

- النجار، زغلول، المؤامرة، القاهرة-مصر، مطبعة نهضة مصر، ط٣، ٢٠٠٣.
- النسائي، احمد بن شعيب الخرساني، سنن النسائي، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٢.
- نشوان ، جميل عمر، التعليم في فلسطين منذ العهد العثماني وحتى السلطة الفلسطينية، عمان- الأردن ، دار الفرقان ، ط١ ، ٢٠٠٤ .
- النور، احمد يعقوب، علم النفس التربوي، عمان- الأردن، دار الجنادرية، بدون طبعة، ٢٠٠٨.
- النووي، يحيى بن شرف، تحرير ألفاظ التنبيه، تحقيق عبد الغني الدقر، دمشق-سوريا، دار القلم، ط١، ١٤٠٨هـ.
- النووي، يحيى بن شرف ،المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ، دار إحياء التراث العربي - بيروت -لبنان ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٢هـ .
- هلاب، محمد إبراهيم، الفروق الثقافية في الذكاء، مجلة علم النفس، القاهرة - مصر، العدد ٦٣، ٢٠٠٢، ص ١٢٩-١٤٢.
- هندي، صالح ذياب، دراسات في الثقافة الإسلامية، عمان- الأردن، دار الفكر، ط١٠، ٢٠٠٢.
- هندي، صالح ذياب، طرائق تدريس التربية الإسلامية، عمان-الأردن، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٩.
- وجدي، محمد فريد، دائرة معارف القرن العشرين، بيروت-لبنان، دار المعرفة، ط٣، ١٩٧١.

- وجيه، إبراهيم، وآخرون، علم النفس التعليمي، الإسكندرية- مصر، مركز الإسكندرية للكتاب، بدون طبعة، ٢٠٠٢.
- يالجن، مقداد، معالم التربية الإسلامية، الرياض-السعودية، عالم الكتب، ط٢، ١٩٩١.
- اليمني، الحسين بن المنصور، آداب العلماء والمتعلمين، بيروت – لبنان ، الدار اليمنية، ط١، ١٩٨٥.
- ....، الموسوعة الفلسطينية ، قسم الدراسات الخاصة، بيروت – لبنان ، ط١ ، ١٩٩٠ .
- ....، الموسوعة الفلسطينية ،القسم العام ، بيروت – لبنان ، ط١ ، ١٩٩٠ .

المراجع الأجنبية

- Allport G . w . Attit udshand book of social psychihy c . murchsion worcesres Clark university
- Smith, palestine and palestinans..p.١٨٩

Abstract

Bany Slameh, Ahmad Saleh Ahmad, Educational Thought of Tagi AL-Deen AL-Nabhani, PHD, Dissertation, Yarmouk University, Supervisor: Prof Mohammad Amen Bany Amer, Co- Supervisor: Prof Mohammad Ogla AL- Ebrahim.

This study aimed at detecting The Educational Though Of Tagi AL-Deen AL-Nabhani, Concerning either The Educational philosophy, Educational concepts and terms used, or Educational opinions or mental process that he used in research thought and reform.

This study contained five chapters, introduction, in addition to an and a concluding chapter that include the results and recommendations.

The first chapter contained introduction of the study, the problem, the questions, the significance and the purpose of the study. Then discussing the terms of the study, Limitations and Literature review connected with This study.

The third chapter talked about the effects of AL- Mou'tazela's thought on him, his opinion from philosophers and AL- Mou'tazela's, he concentrated on the role of mind throughout discussing the meaning and the importance of mind, and connected between mind and transfer, and explore the role of mind in understanding texts.

The forth chapter shed lights on the importance educational opinions for AL-Nabhani, connected with the elements of teaching and learning process, which are: educational philosophy, general educational goals, curriculum, language, learning, Learning methods and ways of the politeness of teacher and learner, then explained the way he used for political, social, cultural and educational reform.

The fifth chapter contains works he gave to education, The most important thing is that AL-Nabhani is considered as a mental school, he mixed between understanding the texts with limitations and Let the mind think according to religious in order to in innovate, change and renew.

The researcher recommends to adapt AL-Nabhani's thoughts because of his great way of thinking, he mixed between different sciences and discussed Like scientist for last Muslims.

Keywords: thought, educational thought, Islamic educational thought, Taqi al-deen AL- Nabhani.